

مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی

بابک احمدی



مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی



مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی

بابک احمدی

نشر مرکز



مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی
بابک احمدی
طرح جلد از مهدی سحابی
چاپ اول ۱۳۷۳، شماره نشر ۲۳۸
لیتوگرافی مردمک
۳۸۰۰ نسخه، چاپ سعدی

نشرمرکز ـ تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۳۴
کد پستی ۱۴۱۴۶

ISBN : 964-305-006-8	شابک: ۸-۰۰۶-۳۰۵-۹۶۴

فهرست

پیشگفتار

در تابستان ۱۸۸۶ فردریش نیچه کتابی را به چاپ رساند که یک سال پیش‌تر نوشته بود و آن را ***فراسوی نیک و بد*** نامیده بود. وقتی او کتاب را می‌نوشت، تازه واپسین بخش ***چنین گفت زرتشت*** را به پایان رسانده بود، و سرمست از آوای شاد و امیدوار زرتشت بود: «این بامداد من است، روز من برمی‌دمد». در آن ایام، نیچه یادداشت‌هایی را فراهم می‌آورد که خود هرگز نتوانست بدان‌ها سامان دهد و همراه با آخرین نوشته‌های او، سال‌ها پس از مرگش با نام ***خواست قدرت*** به چاپ رسید. موضوع اصلی آن یادداشت‌ها نیهیلیسم بود و در آن‌ها از فرهنگ اروپایی یاد می‌شد که به سان رودی خروشان به سوی بی‌ارزش شدن همه‌ی ارزش‌ها پیش می‌رفت.

فراسوی نیک و بد به گفته‌ی نویسنده‌اش «نقادی مدرنیته» است که «از علوم مدرن، هنرهای مدرن و نیز سیاست مدرن چشم نمی‌پوشد». نیچه در ***آنک انسان*** در یادداشتی کوتاه از این کتاب و محتوای نقادانه‌اش یاد کرده است. او می‌گوید که چون در ***زرتشت*** آری گفتن‌ها را به پایان رسانده بود، دیگر می‌توانست به «نه گفتن» آغاز کند. بامداد زرتشت می‌رسید و «شامگاه فرهنگ اروپایی ما». نیچه می‌نویسد: «آنگاه که بدانید ***فراسوی نیک و بد*** از پی زرتشت آمده، شاید دریابید که رشدش را مدیون کدام خورد و خوراک است، چشمانی که از نیاز گران به دورنگری کم‌سو شده بودند... اینجا ناچار شده‌اند به هر چه نزدیک است، به روزگار و به آنچه گرداگرد ماست خیره بمانند.»[1]

از نزدیک نگریستن و نه گفتن، این است منش کتابی که ژرف‌ترین (و هنوز هم تازه‌ترین) نقادی‌هاست از مدرنیته. از ۱۸۸۶ تا امروز نقادی فلسفی از مدرنیته در سایه‌ی اندیشه‌ی نیچه پیش رفته است. پیش‌تر رویکرد مدرنیته از خود انتقاد داشت، گاه تا مرز انکار هر چیز پیش می‌رفت، و توان‌ها و ناتوانی‌های خرد آدمی را به بحث می‌گذاشت، اما پس از نیچه سنجش و نقادی از راهی تازه رفت. به گونه‌ای رادیکال از بنیان خرد باوری پرسید و آن را منکر شد، از پایان مدرنیته و رسیدن روزگار پسامدرن سخن به میان

آورد، و در پرسش از بنیان روزگار نو، باری دیگر، و به شیوه‌ای دیگر به بامداد زرتشت اندیشید.

در ایران، به سال ۱۸۸۶ (۱۳۰۳ هجری قمری) شش سال از پایان «عصر سپهسالار» می‌گذشت. چند دهه پس از اصلاحات امیرکبیر کم نبود ذهن‌های آزاد و انقلابی، پذیرای اندیشه‌ی تازه و تازگی اندیشه. آخوندزاده اندیشگر شجاع، هشت سال پیش‌تر درگذشته بود. او متاثر از اندیشه‌های روشنگران اروپای سده‌ی هجدهم، حرف‌هایی تازه پیش کشیده و آتشی افروخته بود در بیشه‌ی اندیشه‌ها. هنوز چهار سال به انتشار *قانون* مانده بود و ملکم خان در سفارت لندن به سر می‌برد. هفت سال پس از سال مورد نظر ما، انتشار کتاب‌های طالبوف آغاز شد. در همین سال میرزا آقاخان کرمانی راهی مهاجرت می‌شد تا چند ماه بعد در *اختر اسلامبول* انتشار مقاله‌های تندش را آغاز کند.

فکر تازه، خردباوری و احترام به اندیشه‌ی علمی شکل می‌گرفت و خواست‌هایی نو پدید می‌آمد: حکومت قانون، کنسطیطوسیون یا قانون اساسی، ضرورت ایجاد مجلس، آزادی بیان و عقیده، آزادی مطبوعات، ضرورت آموزش به شیوه‌های جدید، اصلاحات اداری و ... انقلاب در راه بود. نگاه آن متفکران به غرب بود. آنان از خردباوری و مدرنیته و آنچه خود سیویلیزاسیون می‌نامیدند، حاکمیت عقل و آزادی را می‌طلبیدند. می‌پنداشتند امروزی شدن و با جهان خویش همروزگار گشتن، پذیرش تمامیت مدرنیته است، و آن را با «تمدن غرب» یکی می‌شناختند. برای روشنفکر جامعه‌ای زندانی سنت‌ها، باورها، نهادها و جهان‌بینی سده‌های میانه، نکته‌ی مهم دستاوردهای مثبت مدرنیته بود و نه کاستی‌هایش. دهه‌ها بعد، هنگامی که گونه‌ای از انتقاد به مدرنیته شکل گرفت، در پیکر زبانی ایدئولوژیک، ساده‌گرا و سخت یکسونگر، و بنا به اهداف سیاسی ارائه شد. هنوز هم این ساده‌گرایی در کار فرهنگی ما، مانع از خردورزی درباره‌ی نقادی مدرنیته و بحث درست و کارآ بر سر آن است.

این کتاب در گریز از بند ایدئولوژی، کوششی است برای ادراک بحث فلسفی در نقد به مدرنیته، آن سان که از پی نیچه در سخن فلسفی غرب مطرح شده است. می‌توان مدرنیته را «مجموعه‌ی فرهنگ و تمدن اروپایی از رنسانس به این سو» دانست، یا آن را امروزگی (امروزی شدن) یا «نوآوری و تجدد» نامید، اما در این کتاب از آن همچون یک رویکرد بحث می‌شود. رویکردی فلسفی و اخلاقی برای «شناخت امروز»، رویکردی در جهت گسست از سنت‌ها. پس نقادی و نقد از خود، چیز تازه‌ای در این رویکرد نیست، زیرا انتظار از آدمی که بالغ شود و مسوولیت بپذیرد، در گوهر خود نقادانه است. به گفته‌ی میشل فوکو این کنشی است انتقادی- اخلاقی جهت دگرسان شدن و دگرگون

کردن. گوهر مدرنیته دگرگونی است و از خود فراتر رفتن. پس چه جای شگفتی است که سخن پسامدرن را به معنای هگلی واژه «ضد» مدرنیته به شمار نمی‌آورند؟ اندیشه‌ی فلسفی در حد ستایش از رویارویی مدرنیته با سنت‌ها نمی‌ایستد، بل می‌خواهد دریابد که چه چیز دگرگون شده و به چه بهایی، چرا و چگونه تغییر یافته، و مهمتر، چه چیز از سنت‌ها در آنچه امروزی و نو می‌نماید باقی مانده است. نقد به مدرنیته، در حکم دشمنی و ضدیت با تمامی دستاوردهای روزگار نو نیست. می‌توان به زبان مارتین هیدگر گفت که شهامت پرسش از این روزگار است. اگر بخواهیم در محدوده‌ی فرهنگ واژگان هگل باقی بمانیم باید بگوییم که پسامدرن «خودآگاهی مدرنیته» است. فهم مدرنیته است به اضافه‌ی بحران‌ها، محدودیت‌ها، کاستی‌ها و ناکامی‌هایش.

در این کتاب خواستم تا آخرین منزل‌های «ادیسه‌ی روح مدرن» را نشان دهم. اما منزل آخر کتاب یعنی «پس از مدرنیته» گام آخر در این سفر نیست. بحث فلسفی‌ای که دهه‌ی پیش درباره‌ی مدرنیته آغاز شد، هنوز هم ادامه دارد، و همچون هر جدال فلسفی که شایسته‌ی این عنوان باشد، حرف آخر آن هرگز به زبان نمی‌آید. روزگار مدرن، انسان را از یکسو با شماری از توان‌های نهانی وجودش آشنا کرد و از سوی دیگر راه را بر شکوفایی توان‌های دیگرش بست، مسیری را گشود که در آن‌ها به گفته‌ی هیدگر هم مخاطرات بی‌حساب نهفته‌اند و هم شاید نجات‌دهندگان. این قصه‌ی تازه‌ای نیست. انسان همواره از فهم نیروی راستین خویش بی‌بهره مانده، حتی زمانی که استوار به توانایی‌هاش پیش‌روی دو جهان می‌ایستد.



کتابی که در دست دارید نتیجه‌ی دو سال کار من و یک سال تلاش ناشر است. در میانه‌ی مهر ۱۳۷۰ وقتی نگارش *از نشانه‌های تصویری تا متن* به پایان رسید، نخستین یادداشت‌های این کتاب را آغاز کردم، به این امید که مقدمه‌ای شود بر کتابی درباره‌ی زیبایی‌شناسی مدرن، و به ویژه مفهوم شکل‌شکنی در هنر جدید. زمستان که رسید، کار چندان پیش رفته بود که بدانم آن مقدمه خود کتابی مستقل خواهد شد، بیرون از مرز سخن زیبایی‌شناسی، در افق فلسفه و علوم انسانی. آشکارا نقد به مدرنیته محدود به کار اندیشمندانی نمی‌شود که در این کتاب از عقایدشان بحث شده، اما ادعایم این است که در مباحث ارائه شده به مهمترین نکته‌ها و سرفصل‌های جدل فلسفی درباره‌ی مدرنیته توجه شده است: نقد خردباوری مدرن، به ویژه خردابزاری، نقد خرد علمی، نسبت تکنولوژی با متافیزیک، امیدهایی که روشنگری برانگیخت و ناکامی‌هایی که در پی آمد، نسبت دانش مدرن با قدرت، نظریاتی که درباره‌ی «طرح ناتمام مدرنیته» ارائه شده، گسست از مدرنیته، به ویژه در آیین مشهور به پسامدرن. این کتاب پایان کار نیست، بل

آغاز آن است. نکته‌های زیادی مانده که هنوز باید به آن‌ها پرداخت. یکی از مهمترین این نکته‌ها نسبت اکولوژی (بوم‌شناسی یا شناخت محیط زیست) است با متافیزیک، دیگری دشواری‌هایی است که «آزمون دمکراسی» با آن‌ها رویاروست. بحث درباره‌ی مدرنیته و بحران‌هایش، برای ما ایرانیان، در این زمانه‌ی دشوار، ضروری بل حیاتی است. این بحث بدون جدل فلسفی و نگرش انتقادی پیش نمی‌رود. اینجا به مکالمه نیاز است و نه به تک‌گویی. امیدوارم آنان که بحث را پیش می‌برند، این کتاب را درخور نقادی یابند، نادرستی‌ها و کاستی‌هایش را شرح دهند و جبران کنند.

نوآوری‌های واژگانی ناگزیر به این کتاب نیز راه یافته‌اند. در یک مورد باید توضیح بدهم و بگویم چرا واژه‌ی مدرنیته را به کار برده‌ام و نه تجدد یا معادلی فارسی. واژه‌ی تجدد برابر دقیقی برای مدرنیته نیست، چرا که تمامی معنا را نمی‌رساند. به همین دلیل امروزگی هم نادقیق است و نواندیشی و نوپنداری و ... واژه‌ی تجدد که پس از انقلاب مشروطیت به‌کار رفت، بیش و کم معنای نوآوری داشت. چه بسا شیخ‌محمد خیابانی این معنا را در نظر داشت که عنوان تجدد را برای هفته‌نامه‌ی انقلابی خود برگزید، که ارگان فرقه‌اش بود، و نخستین شماره‌اش در ۱۳۳۵ هـ.ق. در تبریز منتشر شده بود. چند سال بعد (۱۳۴۲ هـ.ق.) روزنامه‌ای با مرامی یکسر متفاوت در تهران به نام **تجدد** به مدیریت شیخ‌العراقین (تجدد) منتشر شد، ارگان فرقه‌ی دمکرات مستقل ایران که هوادار سردار سپه بود. آن روزها واژه‌ی تجدد نوطلبی را می‌رساند، اما نویسندگانی که خود نوطلب بودند بدان واکنش منفی نشان دادند. یکی از آنان کسروی بود که در دوره‌ی دوم ***پیمان*** (آذر ۱۳۱۳ ــ آبان ۱۳۱۴) در پاسخ به یکی از خوانندگانش که از او پرسیده بود: «آیا نوپندار را به جای لفظ متجدد می‌توان گفت؟» نوشته بود: «متجدد کلمه ساختگی بیش نیست که روزنامه‌نویسان ساخته‌اند و به کار میبرند، ولی بنیاد درستی ندارد که پس از دیری از میان رفته و فراموش خواهد شد. کسانیکه این کلمه را بکار میبرند چون میزانی برای شناختن نیک از بد در دست ندارند از اینجا چنین می‌پندارند که هرچه تازه است نیکست، و برای خود نام متجدد را پدید آورده‌اند. بهرحال من جهتی برای این کلمه نوپندار نمی‌پندارم و متجدد هم از میان خواهد رفت».[۲] خود کسروی در مواردی نواندیشی را به جای تجدد پیشنهاد کرده بود، در ***واژه‌نامه زبان پاک*** در برابر نواندیشی «رنسانس» را هم قرار داده بود،[۳] از اینجا دانسته می‌شود که به هر رو او مفهوم مدرنیته را در نظر نداشت. واژه‌ی تجدد برخلاف نظر کسروی «از میان نرفت» و حتی گاه در برابر مدرنیته از آن سود جستند. اما همانطور که نوشتم تنها جنبه‌ای از مدرنیته را بیان می‌کند و نه کلیت آن را. از سوی دیگر، در فارسی امروز از «مدرن» بسیار استفاده می‌شود. این واژه نه‌فقط وارد سخن علمی و فلسفی فارسی شده، بل به زبان مردم کوچه و بازار نیز راه

یافته است. نویسندگانی با توجه به این واقعیت به یاری مدرن واژه‌سازی کرده‌اند، به عنوان مثال در برابر مدرنیته واژه‌ی مدرنیّت را ساخته‌اند. من نیز در نوشته‌هایم از اصطلاح «پسامدرن» در برابر واژه‌ی فرانسوی postmoderne استفاده کرده‌ام. اما از آنجا که واژه‌ی مدرنیته بیش و کم در فارسی به کار می‌رود، و از «مدرنیّت» خوش‌آهنگ‌تر است به کارش برده‌ام، بی‌آنکه هیچ پافشاری یا تعصبی در موردش داشته باشم.

یادداشت‌ها و پانوشت‌های تمامی فصل‌ها در پایان کتاب آمده‌اند. در یادداشت‌ها تنها نخستین بار که به کتاب یا مقاله‌ای اشاره شد مشخصات دقیقش آمده است. تاریخ انتشار منابع لزوماً چاپ نخست نیست. در نقل قول‌هایی که از منابع فارسی آورده‌ام، کوشیده‌ام تا داخل قلاب، برابرهایی را که در این کتاب به کار رفته‌اند، یادآوری کنم.

بسیاری از نکته‌های اصلی این کتاب در رشته درس‌هایی مطرح شده‌اند که در «انجمن حکمت و فلسفه» در بهار و تابستان ۱۳۷۲ ارائه کرده‌ام و موضوع آن‌ها «مدرنیته: از نیچه تا دریدا» بود. شرکت‌کنندگان در این کلاس‌ها که بیشتر دانشجویان فلسفه و رشته‌های هنری بودند، مرا از اشارات نقادانه، راهنمایی‌ها و اندیشه‌های خویش بی‌بهره نگذاشتند. این بهترین فرصت است تا لطف و محبت آنان را سپاس گویم.

آبان ۱۳۷۲

فصل نخست

مدرنیته و بحران

«بیننده‌ای، خواهنده‌ای، آفریننده‌ای، خود هم آینده‌ای و هم پلی به آینده، و نیز دردا همچون عاجزی مانده بر این پل...»

فردریش نیچه

در دهه‌ای که گذشت مدرنیته موضوع بحث فلسفی بود. هرچند دامنه‌ی بحث به کار فیلسوفان محدود نماند و بسیاری از اندیشمندان علوم انسانی نیز در آن شرکت کردند، اما تاکید بر «بحث فلسفی» نکته‌ی مهمی است، زیرا جامعه‌شناسان و دیگر نظریه‌پردازان علوم اجتماعی نیز ناگزیر از ورود به گستره‌ی سخن فلسفی شدند. شاید به دلیل همین وزنه‌ی سنگین فلسفی بود که امروز ـ هنگامی که هنوز توفان بحث‌ها و جدل‌ها فرونشسته است ـ نمی‌توانیم تعریفی دقیق، جامع و ذات‌گرا از مدرنیته ارائه کنیم.

مدرنیته: معنا و ابهام

در حالیکه تاریخ‌نگاران هنوز در مورد «آن دوران تاریخی که روزگار مدرن خوانده می‌شود» همرای نبودند، می‌شد حدس زد که با ورود فیلسوفان به بحث، تا چه حد بر میزان دشواری‌ها افزوده خواهد شد. یکی از بزرگترین این فیلسوفان میشل فوکو گفته است: «من هرگز به دقت ندانسته‌ام که ما در زبان فرانسوی به چه چیزی می‌گوییم مدرنیته، در مورد نکته‌ی مورد نظر بودلر معنایش را می‌توان فهمید، اما پس از او، این معنا دیگر دانسته نیست... البته عنوان مهم نیست، ما همواره می‌توانیم برچسبی دلخواه را به کار ببریم، اما من نمی‌دانم که این عنوان به چه مسائلی مرتبط می‌شود».[1] آنچه خود فوکو پیش کشیده است ـ و در فصل ششم بدان می‌پردازم ـ هیچ شباهتی ندارد با آن «تعریف از مدرنیته» که تاریخ نویسان مطرح می‌کنند.

بگذارید از کلی‌ترین معنای تاریخی مدرنیته آغاز کنیم. بسیاری از تاریخ‌نگاران هنگامی که از «روزگار مدرن» یاد می‌کنند فاصله‌ی میان رنسانس و انقلاب فرانسه را در نظر دارند. اما کسانی هم هستند که آغاز صنعتی شدن جوامع اروپایی، پیدایش وجه

تولید سرمایه‌داری و تعمیم تولید کالایی را آغازگاه مدرنیته می‌دانند. از سوی دیگر نویسندگانی نیز حد نهایی مدرنیته را میانه‌ی سده‌ی بیستم و حتی «امروز» می‌شناسند. دشواری چندان بر سر «دوره‌بندی تاریخی» نیست، بل نکته‌ی مرکزی شناخت مشخصه‌های اصلی مدرنیته است. به این مسأله که می‌رسیم با شگفتی متوجه می‌شویم که از شدت اختلاف‌ها کاسته شده است. بسیاری باور دارند که مدرنیته یعنی روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی (اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی، فلسفی و ...)، رشد اندیشه‌ی علمی و خردباوری (یا راسیونالیته)، افزون شدن اعتبار دیدگاه فلسفه‌ی نقادانه، که همه همراهند با سازمان‌یابی تازه‌ی تولید و تجارت، شکل‌گیری قوانین مبادله‌ی کالاها، و به تدریج سلطه‌ی جامعه‌ی مدنی بر دولت. به این اعتبار، مدرنیته مجموعه‌ای است فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فلسفی که از حدود سده‌ی پانزدهم ــ و بهتر بگویم، از زمان پیدایش نجوم جدید، اختراع چاپ و کشف آمریکا ــ تا امروز، یا چند دهه‌ی پیش ادامه یافته است.

این سان جاذبه‌ی مدرنیته که با دستاوردهای مادی و فرهنگی‌اش شناخته می‌شود (و راحت می‌توان به آن عنوان «تمدن جدید» داد) به نگرشی منجر می‌شود که در بنیان خود مونیستی است: همخوان با آنچه فیلسوفان رنسانس آموزش می‌دادند، انسان با طبیعت یکی می‌شود، و جهان و تاریخ انسانی با دنیای متعالی همنوا می‌شود. هرگونه نیروی معنوی بیرون ساحت خرد آدمی نخست بی‌اعتبار می‌شود، تا بعد یکسر مورد انکار قرار گیرد، و این خردباوری و انکار نیروی فراطبیعی چندان پیش می‌رود که سرانجام نیچه می‌تواند موقعیت را در جمله‌ای تکان دهنده خلاصه کند. سپیده دمی، زرتشت قدیسی را می‌بیند، و پس از گفتگویی کوتاه، آن دو «چون دو پسر کوچک» از هم جدا می‌شوند: «اما زرتشت چون تنها شد، با دل خود چنین گفت: «بعید نیست! این قدیس پیر در جنگلش هنوز چیزی از آن نشنیده است که خدا مرده است».[۲]

برداشتی از مدرنیته که از آن یاد کردم، مدرنیته را با تمدن نو که انسان محور و انسان مرکز است یکی می‌پندارد و آن را الگویی، نمونه‌ای، یا سرنمونی می‌سازد. تمدنی که در دل زندگی اجتماعی اروپایی شکل گرفت و فرهنگی پدید آورد که ادعای جهانشمولی دارد، و فراراه جامعه‌های عقب‌مانده قرار می‌گیرد. پس به یک معنا، اینجا مدرنیته، چون یک ایدئولوژی مطرح می‌شود. منادیان و پیشاهنگان رنسانس، چون رابله و مونتنی، بیش و کم در تقابل با تقدس نیروهای متعالی و به سود انسان خاکی، از ضرورت خردباوری و درک اعتبار قوانین زندگی زمینی یاد می‌کردند، و به سنت‌ها، نهادها و نیروهای کهنه (و مهمتر از همه به کلیسا) انتقاد داشتند. صریح‌ترین، و کاملترین شکل این ایدئولوژی را می‌توان در آموزه‌های میراث‌بران رنسانس یعنی روشنگران سده‌ی هجدهم یافت.

جاذبه‌ی سحرآمیز الگوی مدرنیته و مدرنیسم برای متفکران عصر مشروطیت ما، از نیروی عظیم فکری روشنگران ریشه می‌گرفت و با دستاوردهای مادی و فرهنگی «تمدن غرب» توجیه می‌شد.

امروز آنچه از این «ایده‌ی کلاسیک مدرنیته» باقی مانده، نه دیدگاه و گرایش اثباتی‌اش (طرح ضرورت زندگی در جامعه‌ای که بخردانه سامان یافته باشد، چنان که تامس هابس و پس از او روشنگران طرح می‌کردند) بل گرایش سالبه‌ی آن است، یعنی باور به کارکرد همه‌جانبه و ضرورت اندیشه‌ی انتقادی، و ویران‌سازی رادیکال آنچه در گوهر خود وابسته است به سنت‌های کهنه. مدرنیته به این معنا انتقادی مداوم است از سنت، و از خودش. نوخواهی و امروزگی است، مدام تازه شدن و خود را نفی کردن و به قلمرو تازگی‌ها گام نهادن است. بیشتر اندیشگران امروز وقتی از مدرنیته یاد می‌کنند، همین معنا را در نظر دارند: مجموعه‌ای پیچیده و فرهنگی که امکان نفی را فراهم می‌آورد و راهگشای سلطنت عقل و برقراری آزادی است. پس جا دارد که در مورد این معنا بیشتر درنگ کنیم. جامعه‌ای را مدرن می‌خوانیم که بنا به «قوانین انسانی» اداره شود و نه براساس قوانین آسمانی، نظامش استوار بر خردباوری و کنش‌های حساب شده در راستای دستیابی به هدفی باشد، یعنی کنش‌های علمی و تکنولوژیک. به گفته‌ی ماکس وبر مدرنیته سازمان بخردانه (فکری-روشنگرانه‌ی) جامعه است، گونه‌ای گسست تام از باورهای فرجام شناسانه (باور به پایان تاریخ، و به جامعه‌ی آرمانی و آرمانشهر) است و اعتقاد به هدفی علمی و از دیدگاه عقلانی توجیه شدنی. مدرنیته به این اعتبار «آغاز پله‌ی حکومت خرد» است، و ایده‌ی آن همبسته با ایده‌ی خردباوری است، چنان که هر گاه یکی را کنار بگذاریم، دیگری از کف خواهد رفت. پس می‌توان به جای بحث از معضل مدرنیته، از مفهوم «جامعه‌ی بخردانه» گفتگو کرد: جامعه‌ای که در آن خرد نه‌تنها کنش‌های علمی و فعالیت‌های فنی-تکنولوژیک را تعیین می‌کند، بل به شیوه‌ی حکومت (زندگی سیاسی) و به حیات اداری جامعه نیز شکل می‌دهد. خرد، اسلحه‌ی انتقادی دانسته می‌شود که علیه اقتدار نیروهای کهنه و سنتی به کار می‌رود، یگانه اصل سازماندهی زندگی اجتماعی و فردی است، و پیوسته به درونمایه‌ی «زمینی کردن زندگی»، یعنی در نهایت گسستن از هر گونه افسونِ «هدف غایی» است. مدرنیته بنا به این تعریف گسترش نیروی اداری دولت، توسعه‌ی علمی و تکنولوژیک در پی دگرگونی‌های اجتماعی، پشت سر نهادن بسیاری از سنت‌ها و باورهای کهنه‌ی فرهنگی است.

به بیان دیگر مدرنیته به مفهوم «باور به عقل» همانقدر وابسته است که به مفهوم «پیشرفت» در معنایی کلی، و «پیشرفت عقل انسانی» در معنایی خاص. یعنی رشد اقتصادی، افزایش رقم شهرنشینی، پیشرفت ابزار ارتباطی و اطلاعاتی معنای مدرنیته

است. مدرنیته طبیعت را به قوانین طبیعت تبدیل کرد، یعنی آن را چیزی دانست «قابل شناخت» (و در نتیجه دسترس‌پذیر)، که هرچه هم این شناخت دشوار باشد، سرانجام ممکن است. مهمتر، مدرنیته خود را «موردی شناختی» یا «ایدئولوژی کشف و دانستن» معرفی کرد، جستجوی نهایتِ سعادت آدمی روی زمین، و کشف آزادی همچون خودآگاهی انسانی. اصل مدرنیته آن سان که هگل طرح کرد این است: در تلاش برای سلطه بر طبیعت (روح عینی) خود را می‌شناسیم (خودآگاهی روح ذهنی). اما ناقدان مدرنیته نشان داده‌اند که هرچه بیشتر بر طبیعت مسلط شده‌ایم، خود را کمتر شناخته‌ایم، و در تلاش برای آن سلطه، عنصر شناسنده یا سوژه مدام بی‌اعتبارتر شده است. اما بگذارید پیش از آشنایی با زبان این ناقدان، همچنان در قلمرو «ادعاها یا خوش‌بینی‌های مدرنیته» باقی بمانیم.

آیا منادیان «مدرنیته همچون نقادی و گسست از سنت‌ها» مدعی گسستی کامل و مطلق بودند؟ آشکارا گسست کامل هدف نهایی آنان بود، اما این نکته را بدین معنا نمی‌دانستند که در هر لحظه‌ی تاریخ مدرنیته گسستی کامل ممکن شده است. در هر شکل از «نو شدن» عناصری از مورد کهنه یا سنتی باقی می‌ماند. چیزهایی دگرگون می‌شوند و چه بسا چیزهایی تازه پدید می‌آیند. پس مدرنیته معنایی تام‌گرا ندارد، هدف است. اگر می‌شد همواره به سهولت هر گونه سنت را کنار گذاشت توسعه و پیشرفت معنای پرارج خود را از کف می‌دادند. حضور عناصر کهنه و سنتی، شکل عوض کردن آن‌ها و تداوم زندگیشان کنار عناصر امروزی و نو، بنیان مدرنیته است. هر پدیده‌ی اجتماعی از آنچه نوست، و آنچه کهنه است شکل می‌گیرد، به شیوه‌ای که خود تا حدودی نوست و تا حدودی کهنه. یکی از بزرگترین پیشاهنگان مدرنیست شارل بودلر در «نقاش زندگی مدرن» (۱۸۶۳) نوشته است: «مدرنیته، درگذر، زودگذر، اما چیزی ممکن است. یعنی نیمی از هنر است، نیمه‌ی دیگر جاودانه است و دگرگونی‌ناپذیر».[۳]

پس شاید بتوان گفت که معنایی از مدرنیته که تاکنون از آن یاد می‌کردیم نسبی و تاریخی است و منش الگو و سرمشق بودن را (اگر نه به طور کامل، تا حدود زیادی) از کف می‌دهد. آنچه چون گوهر آموزه‌هایش جلوه می‌کند عقل است. مدرنیته یعنی خردباوری، و تلاش برای بخردانه کردن هرچیز، شکستن و ویرانگری عادت‌های اجتماعی و باورهای سنتی، همراه با پشت سر نهادن ارزش‌ها، حس‌ها، باورها و در یک کلام شیوه‌های مادی و فکری زندگی کهن. خلاصه، مدرنیته یک رویکرد عقلانی است، و مامور تجدد، نه طبقه‌ای خاص است و نه آیینی ویژه، بل خرد است و «ضرورت تاریخی پیروزی آن». عقلانی کردن زندگی اجتماعی یعنی به گونه‌ای ضروری و بیش و کم قطعی مدرن کردنش. «مستبدی مترقی»، «انقلابی مردمی»، «اراده‌ی ملی» و «کنش

آگاهانه‌ی طبقه‌ای خاص» هیچ کدام عامل و فاعل مدرنیته نیست. مدافعان مدرنیته اعلام می‌دارند که نو شدن و امروزگی کار علم، تکنولوژی و آموزش است: خواستی است و شهامتی، رویکردی است جهت گذشتن از کودکی و پذیرش مسوولیت. این نتیجه‌ی علم، تکنولوژی و آموزش، در ساحت سیاسی ضرورت «دمکراسی سیاسی» را، یعنی سازماندهی قدرت بر اساس خرد را پیش می‌کشد. مدافعان مدرنیته به تاکید می‌گویند که میان مدرنیته، خردباوری و دمکراسی رابطه‌ای ناگسستنی وجود دارد.

بنا به این برداشت، مدرن شدن، امروزگی، و با روزگار خود به معنای واقعی همدوران گشتن، ناگهان و به یاری اراده‌ای قدرتمند به دست نمی‌آید. البته خواست گذر از کودکی ضروری است و لازم، اما کافی نیست. مدرن شدن از دیدگاه تاریخی دورانی است بیش و کم طولانی از آموزش ضرورت بخردانه زیستن، و همراه آن (یا بهتر بگویم همبسته با آن) برای آزادی اجتماعی و سیاسی پیکار کردن. در آغاز نوشتم که این یگانه برداشت از مدرنیته نیست. حتی از دیدگاه تاریخی هم این برداشت (که قدرتمند است و معتقدان زیادی دارد) یگانه شکل ادراک مدرنیته نیست. شکل‌های دیگری که فیلسوفان در بحث خود پیش کشیده‌اند وابسته است به نقادی آنان از روزگار نو، یا به «نگرش انتقادی از مدرنیته». اما پیش از ادامه‌ی بحث، باید از مفهوم انتقاد، و از اندیشه‌ی انتقادی یاد کنم.

اندیشه‌ی انتقادی

تبار واژه‌ی «کریتیک» که در تمامی زبان‌های اروپایی به معنای نقد به کار می‌رود، به واژه‌ی یونانی Krites می‌رسد، به معنای جداسازی و گاه داوری. واژه‌ای که در دادرسی‌ها به کار می‌رفت. جالب است که واژه‌ی «کری‌سیس» یا بحران نیز از همین ریشه آمده است. هنوز هم در فیزیک گاه این دو واژه را به جای هم به کار می‌برند، و مثلاً در ترمودینامیک از نقطه‌ی بحرانی یاد می‌کنند، یا در نورشناسی زاویه‌ای بحرانی را مطرح می‌کنند که در هر دو مورد، صورت برابر «کریتیک» هم به کار می‌رود. کاربرد اصلی مفهوم بحران در حرفه‌ی پزشکی است. با شدت گرفتن بیماری، مرحله‌ی بحرانی آغاز می‌شود، یعنی بدن بیمار دیگر نمی‌تواند به یاری عناصر و ساز و کار درونیش از خود دفاع کند. هر چند تبار واژه‌ی کریتیک به یونان باستان می‌رسد، اما آن معناها که امروز از این واژه درمی‌یابیم، عمری به نسبت کوتاه دارند، یعنی سرچشمه‌ی بسیاری از آن‌ها به سده‌ی روشنگری بازمی‌گردد. پیش از آن کریتیک معناهای دیگر داشت. در زبان لاتینی Criticus Gramaticus تشخیص اصالت متن بود. این معنای خاص و فنی هنوز

هم به کار می‌رود. مثلاً در فارسی امروز از «تصحیح انتقادی غزل‌های حافظ» یاد می‌کنیم. کریتیک در سده‌ی هفدهم معنایی خاص یافت: فهم فاصله‌ی فرهنگ روزگار آفرینش متن با فرهنگ روزگار دریافت آن. این معنا و بحث هرمنوتیک هنوز هم معتبر است. کار ناقد شناخت فاصله‌ی معنای «اصیل» متن و معنای امروزی آن است. پیر بی در *فرهنگ تاریخی و انتقادی* (۱۶۹۷) نقادی متن را «شناخت خطاهای مولف» دانسته بود و «درک این نکته که مولف در چه مواردی دانش کافی ندارد». کار نقاد با «جستجوی حقیقت» یا «علم» یکی دانسته می‌شد. کریتیک به زبان شکسپیر یعنی کنش آن کسی که کارش از مرزهای پذیرفته‌ی اخلاقی و حقوقی فراتر رود. این واژه در عنوان کامل نمایش مولیر کریتیک مکتب *زنان* معنایی خاص و تازه دارد: شناختن. در این نمونه‌ها، کریتیک همواره استوار است به تقابلی دوتایی، یعنی تمایز نهادن میان درست و نادرست، خوب و بد، دانایی و نادانی.

در ادبیات روشنگری کریتیک به معنای «داوری اثری فکری یا پدیده‌ای اجتماعی» بود، و هنوز هم این یکی از مهمترین معناهای نقادی است. نویسندگان *دانشنامه* (۱۷۵۱-۱۷۷۰)، روسو، مونتسکیو و نیز ویکو کریتیک را به این معنا به کار برده‌اند. در مقاله‌ی «کریتیک» *دانشنامه* ناقد کسی دانسته شده که بتواند میان درست و نادرست تفاوت گذارد. کریتیک به همین معنا در آثار بزرگان سده‌ی پیش ما آمده است. میرزا فتحعلی آخوندزاده در *رسالهٔ ایراد* (۱۸۶۲) نوشته است:

> این قاعده در یوروپا متداول است و فواید عظیمه در ضمن آن مندرج. مثلاً وقتی کسی کتابی تصنیف می‌کند، شخصی دیگر در مطالب تصنیفش ایرادات می‌نویسد به شرطی که حرف دل‌آزار و خلاف ادب نسبت به مصنف در میان نباشد، و هرچه گفته آید به طریق ظرافت گفته شود. این عمل را قریتقا یا به اصطلاح فرانسه کریتیک می‌نامند. مصنف به او جواب می‌گوید. بعد از آن شخص ثالث پیدا می‌شود، یا جواب مصنف را تصدیق می‌کند، یا قول ایرادکننده را مرجّح می‌پندارد. نتیجه‌ی این عمل این است که رفته‌رفته نظم و نثر و انشاء و تصنیف در زبان هر طایفه یوروپا سلاست بهم می‌رساند و از جمیع قصورات بقدر امکان مبرا می‌گردد. مصنفان و شاعران از تکلیفات و لوازمات خود استحضار کلی می‌یابند. اگر این قاعده به واسطه روزنامه طهران در ایران نیز متداول شود، هر آینه موجب ترقی طبقه آینده اهل ایران خواهد شد».[۴]

در زمینه‌ی خاص نقادی متون ادبی و هنری می‌توان دید که در پایان سده‌ی هجدهم، در اروپا، ناقدان مستقل پدید آمدند. پیش از آن به آثار هنری انتقاد می‌شد، اما از سوی هنرمندان و گاه فیلسوفان. نوشته‌های راسین درباره‌ی کارهایش و اشاراتش به

نمایش‌نویسان دیگر به سودای تدقیق مبانی کار خود او منتشر می‌شد، یا بن‌جونسون خود نمایش‌نویسی بود که درباره‌ی هنر دیگران نظریه‌پردازی می‌کرد. نکته‌ی مهم این است که قالب اصلی کار اینان نظریه‌پردازی بود و باقی ماندن در زمینه‌ی فلسفه‌ی هنری و زیبایی‌شناسی. کسانی که درباره‌ی زیبایی‌شناسی از رنسانس تا سده‌ی هجدهم می‌نوشتند، نقدی به یک اثر، یا آثار یک مولف ارائه نمی‌کردند، یا حتی اگر گاه چنین می‌کردند، هدف اصلی و از پیش اعلام شده‌شان ارائه‌ی نظریه‌هایی بود درباره‌ی آفرینش هنری.

هرچند پیش از سده‌ی هجدهم نقد به معنای داوری به کار نمی‌رفت، اما خردمندانی بودند که به داوری روزگارشان و به نقد اندیشه‌ها و آثار بپردازند. سقراط داور روزگارش بود و راجر بیکن به صراحت خود را «نماینده‌ی خرد» می‌خواند. مونتنی، اراسموس و تامس مور ناقد زندگی اجتماعی روزگارشان بودند، بی‌آنکه چنین نامیده شوند. جنبش اصلاح دین داوری نقادانه‌ی دین رسمی بود. روشنگران در واقع با داور خواندن خویش، به نقش ویژه‌ی روشنفکران سده‌های پیشین نیز نام می‌دادند. آنان سخنگویان مدرنیته بودند و از زاویه‌ی حکومت عقل به شیوه‌ی زندگی و باورهای همروزگاران خویش خرده می‌گرفتند. روسو که از ضرورت «نقد همه جانبه» یاد می‌کرد، انسان نیکدل و نیک‌بخت «پیش از تاریخ» را رویاروی آدم درمانده‌ی جامعه‌ی متمدن قرار می‌داد، یا ریشخند بی‌رحم ولتر «شکل انسانی‌تر زندگی» را به آن آدم درمانده پیشنهاد می‌کرد. به گمان روشنگران خرد انتقادی با تعقل علمی همراه بود، اما جایی از آن فراتر می‌رفت. آنان اندیشه‌ی علمی را ارزیابی دقیق واقعیت می‌خواندند، واقعیتی موجود که به گونه‌ای تجربی قابل شناخت است، اما خرد نقادانه را، نهادن نتیجه‌ای آرمانی پیش روی هر فراشد می‌پنداشتند، هدفی که مسیر بررسی علمی را به راهی ویژه هدایت می‌کند. دانشمند از آنچه هست حرف می‌زند و نقاد یا فیلسوف از آنچه باید باشد. نقد به این معنا کنشی دانسته شد فرجام‌شناسانه. شیلر همین نکته را چنین بیان کرد: «هنر نمایش نقادی جامعه است، و نقادی نمایش کنشی است اخلاقی».

خرد نقادانه که از علم فراتر رفت با خرد فلسفی همذات پنداشته شد. از این رو سده‌ی هجدهم، به گفته‌ی ارنست کاسیرر، مایل بوده هم سده‌ی فلسفه خوانده شود و هم سده‌ی انتقاد:

> این دو عنوان بیانهای مختلف یک وضع‌اند که می‌خواهند از زوایای مختلف، آن نیروی اساسی عقلیی که عصر را فراگرفته است و شیوهٔ اندیشهٔ عصر را می‌سازد، مشخص کنند. یگانگی فلسفه با نقد ادبی و زیبایی‌شناسی در همهٔ ذهنهای برجسته این قرن مشهود است، این موضوع به هیچ‌وجه تصادفی نیست، بلکه بر

پایهٔ یگانگی عمیق و اساساً ضروری این دو قلمرو اندیشه است. میان مسائل اساسی فلسفه سیستماتیک و مسائل اساسی نقد ادبی همواره رابطه‌ای نزدیک موجود بوده است و پس از نوزایی روح فلسفی در دوره رنسانس که مدعی زایش دوباره هنرها و علوم بود این رابطه به تاثیری متقابل و حیاتی بی‌واسطه، یعنی به بده و بستان دائم میان این دو قلمرو انجامید... روشنگری فلسفه و نقد را وابسته به هم، و در آثار غیرمستقیم‌شان هماهنگ با یکدیگر می‌داند و نیز می‌کوشد که برای هر دو سرشتی واحد بیابد. از همین دریافت وابستگی متقابل فلسفه و نقد، و یگانگی آن دو زیبایی‌شناسی سیستماتیک سر برمی‌کشد؛ و در بطن خود دو تمایل متفاوت را نگاه می‌دارد که در دو جهت مختلف عمل می‌کند».[۵]

به دلیل همین «یکی شدن فلسفه و نقد» در رساله‌ی *فیلسوف* (۱۷۵۵) که نگارش آن را به دیدرو نسبت داده‌اند می‌خوانیم: «قانونگذار در پی عدالت و راستی است، اما فیلسوف میان راست و ناراست تفاوت می‌گذارد». در همین رساله فلسفه «عادت سامان یافته‌ی نقادی» تعریف شده است.[۶] ناقدان روشنگری به «عینی‌گرایی»، «علم محوری» و «ایمان روشنگران به خرد» بسیار تاخته‌اند، اما نکته اینجاست که تمامی این ناقدان خود از روشنگری چیزی به ارث برده‌اند: باور به اندیشه‌ی نقادانه.

فلسفه‌ی روشنگری در کنش سیاسی به انقلاب فرانسه رسید، اما میراث خردورزانه‌اش جایی دیگر به کار آمد. فیلسوفان ایدآلیست آلمانی شخصیت فیلسوف همچون ناقد۔ داور را به یاری روشنگران شناختند. کانت در کتاب **سنجش خرد ناب** (۱۷۸۱) کار ناقد را چون کار داوران در دادگاه‌ها دانست، و تا آنجا پیش رفت که در پیشگفتار ۱۷۸۱ کتاب، روزگار خود را «عصر انتقاد» خواند و نوشت: «دوران ما دوران واقعی سنجش [انتقاد] است که همه چیز باید تابع آن باشد».[۷] او در مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» به این نکته توجه کرد: روشنگران کوشیدند تا نقادانه روزگارشان را بازشناسند. یعنی ادراک امروز را مسأله‌ی مهم فلسفه دانستند. نقادی از مدرنیته جدا ناشدنی است. این نکته را می‌توان در کار کانت که به حق او را «فیلسوف مدرنیته» خوانده‌اند، بازیافت. مدرنیته بر اساس نقد سنت‌ها شکل گرفته و همواره استوار به سخن نقادانه پیش رفته است. حکم کانت بی‌شک به معنای گذر از دگماتیسم به اندیشه‌ی انتقادی است. اما او برخلاف روشنگران سودای بنیان «دانشنامه» نداشت، و برخلاف هگل به وسوسه‌ی تدوین «نظام علم فلسفی» دچار نیامد. استحکام بنیان خرد انتقادی در اندیشه‌ی کانت مانع از ساختن نظام می‌شد. او همواره کریتیک را به معنای یونانی آن چون سنجش یعنی به سان شکلی از داوری مطرح می‌کرد. حکم اصلی کانت این است که بدون سنجش و داوری دقیق نباید هیچ چیز را پذیرفت، و پیش از ارزیابی

حدود شناخت، ارزشی را نمی‌توان مسلم انگاشت. کانت در سه کتاب مهم خود به سنجش یا نقادی خرد ناب، خرد پراتیک و نیروی داوری پرداخت. برای سنجش ضابطه یا سنگ محکی لازم است. می‌توان تمامی بنای عظیم فلسفی‌ای را که کانت برافراشت تلاش خستگی‌ناپذیر در راه دستیابی به آن ضابطه دانست.

در حالیکه برای روشنگران، نقادی یعنی «از بیرون داوری کردن»، و توجه به متن، یا کنش، یا ایده‌ای همچون ابژه، برای کانت نقادی کنشی است درون ذهن. خرد خود را داوری می‌کند و می‌سنجد. عنوان ***سنجش خرد ناب*** ایهام دارد: خرد ناب هم کنش سنجش را به انجام می‌رساند و هم خود سنجیده می‌شود. فاعل این سنجش «موردی خارجی» نیست، بل خود خرد است. نقادی کانتی نقد از خود روشنگری است. خرد در کنش سنجش متوجه خود می‌شود و خود را ارزیابی می‌کند. پس خردورزی نقادانه تعمقی است درباره‌ی شرایط یا امکان تحقق دانش، یا به بیان بهتر درباره‌ی مرزهای دانایی. کانت می‌پرسد که شرایط و حدود دانش ما کدامند؟ کدام شرایط امکان تحقق دانش ما را از جهان طبیعی و ذهن خودمان فراهم می‌آورند؟ ***سنجش خرد ناب*** از این پرسش مرکزی آغاز می‌شود که چرا ذهن ما جهان بیرون را «منظم و به سامان» درمی‌یابد؟ ما همواره جهان را چون دنیایی متشکل از چیزهایی منظم می‌شناسیم. نیروی ادراک ما نه واقعیت ابژکتیو، بل وجه اصلی و به سامانی را می‌آفریند که واقعیت در آن به چشم ما می‌آید و دانسته می‌شود. همه چیز چنان شکل می‌گیرند که بتوانیم از راه دانشی پیشینی یا با نیروی فاهمه‌ی خود آن‌ها را بشناسیم. این باز شکل دادن عقلانی شرایط شناخت، بحث اصلی کانت بود که در بحث از «قاعده‌های زبانی»، زبانشناسی مدرن و در کشف قاعده‌های ساختارگرایی امروز به کار می‌روند.

هگل، نخست نقادی را به این معنای کانتی پذیرفت، سپس آن را در «ادیسه‌ی روح» جای داد. نگرش نقادانه از نظر او یعنی خودآگاهی روح. نقد آگاه شدن ناقد به موقعیت خویش است. نقادی فراتر از سنجش افکار و تعالی دادن است. واژه‌ی مشهور فلسُفی هگل یعنی aufhebung به هر دو معنای انکار و تعالی روشنگر این معنای تازه‌ی نقادی جدا نیست. مدرنیته پله‌ای است در تکامل روح به سوی آزادی. روزگار مدرن بنا به حکم مشهوری که در پیشگفتار ***پدیدارشناسی روح*** (۱۸۰۶) آمده است «دوران دگرگونی و تبدیل است. دشوار نیست که دریابیم روزگار ما، زمانه‌ی زایش و انتقال به دورانی جدید است. روح از آنچه تاکنون دنیایش بوده و در آن جای داشت و به تصورش می‌آورد جدا می‌شود، و می‌خواهد این دنیا را به گذشته بسپارد. او درگیر دگرسانی خویش است».[۸] ***خودآگاهی روح*** مهمترین منش دوران جدید است و اندیشه‌ی انتقادی بنیان این خودآگاهی است. هگل که بنیان مدرنیته را «عنصر ذهنی و سوبژکتیو» می‌شناخت،

می‌نوشت که آگاهی از خویشتن نیازمند آزادی، تعمق، فردیت، استقلال کنش و مهمتر از همه انتقاد است. این نکته‌ی تازه‌ای نیست که هگل نخستین بار در ***پدیدارشناسی روح*** مطرح کرده باشد. پنج سال پیش‌تر او در رساله‌ی مهمی با عنوان **گوهر *نقد فلسفی*** (ینا، ۱۸۰۱) که بسیار کم شناخته و خوانده شده، شرح داده بود که نقادی وابسته است به تعمق در خود پدیدارشناسانه‌ای که به روزگار ما وابسته است. هگل آنجا انتقاد را پیوسته به آن خصلت روح ذهنی دانسته بود که خود زاده‌ی روزگار نوست.[۹]

نقادی چون مهمترین میراث هگل نزد شاگردان و پیروانش باقی ماند. در آثار هگلی‌های جوان، از هیچ واژه‌ای به اندازه‌ی نقادی استفاده نشده است. مارکس و انگلس در ***خانواده‌ی مقدس*** (۱۸۴۵) به «نقدگرایی انتقادی که به خود نقادانه توجه می‌کند» انتقاد کرده‌اند، سپس در ***ایدئولوژی آلمانی*** (۱۸۴۶) نوشته‌اند: «نقادی آلمانی تا واپسین تلاش‌هایش، هرگز قلمرو فلسفه را ترک نگفت و پیشنهاده‌های فلسفی خود را به هیچ رو تجربه نکرد، بل همواره نکته و مسأله‌اش در نظام فلسفی خاصی که همان نظام هگل باشد، زندانی ماند. به دلیل این وابستگی به هگل، ناقدان مدرن نتوانستند نقدی گسترده از خود نظام هگل ارائه کنند، هرچند هر یک از آنان می‌خواست که از هگل فراتر رود».[۱۰] مارکس خود نقدی از نظام هگل فراهم آورد و بسیار کوشید تا از آن فراتر رود، اما پرسیدنی است که آیا در مورد خود انتقاد یعنی در برداشت اصلی از کنش انکار و تعالی توانست از هگل فراتر رود یا نه؟ مارکس یک بار این تمایز را به‌گونه‌ای موجز شرح داد. او در ***نقد به آیین هگل درباره‌ی دولت*** (۱۸۴۳) چنین نوشت: «نقد به راستی فلسفی از هر چیز موجود خود را محدود به نمایش تضادهای آن چیز نمی‌کند، بل آن‌ها را توضیح می‌دهد، سرچشمه و ضرورتشان را می‌شناسد، و دلالت ویژه‌ی آن‌ها را می‌یابد. این شناخت برخلاف آنچه هگل می‌پنداشت کشف قاعده‌های منطق در هر چیز نیست، بل کشف منطقِ خاص هر چیز خاص است».[۱۱] نقد اقتصاد سیاسی که عنوان دوم نخستین مجلد ***سرمایه*** (۱۸۶۷) و نیز **گروندریسه** (۵۸-۱۸۵۷) است، در حکم انکار و تعالی (کشف منطق ویژه‌ی) اقتصاد کلاسیک (مورد ویژه) است. همین نکته در مورد «نقادی ایدئولوژیک» نیز صادق است. نقدی که پایه‌ی آن در آثار جوانی مارکس درباره‌ی از خود بیگانگی نهاده شد و سرانجام کامل‌ترین شکل بیانش را در پاره‌ی چهارم از نخستین فصل ***سرمایه*** یافت که با عنوان «بت‌وارگی کالاها و راز و رمزش» شناخته می‌شود.

خواه چون کانت نقد را سنجش بدانیم، خواه چون هگل و مارکس آن را نفی و تعالی بشناسیم، در بند تقابل‌های دوتایی درست / نادرست و نیک / بد باقی می‌مانیم. در این موارد ناقد بنا به میزانی داوری می‌کند، اگر میزانش درست باشد حق با اوست یعنی توانسته است که جنبه‌های نادرست را در موضوع مورد نقادی بازشناسد، اما هرگاه

میزان نادرست باشد، ارزیابی‌اش اعتباری ندارد. به نظر هگل ایده‌ی مطلق و به گمان مارکس «پراکسیس اجتماعی» نشان می‌دهند که آیا میزان ناقد درست هست یا نه. یعنی نقد خود با «فرانقدی» سنجیده می‌شود. بزرگترین ناقدان سده‌ی پیش نتوانستند از ضرورت وجود «فرانقد» بگذرند، و از سوی دیگر قادر به تبیین دقیق و همه‌جانبه‌ی آن نشدند. نیچه با تلخی بسیار نوشت: «آن کس که گفته است نه، و نه را تا حدّی که پیش‌تر ناشنیده و ناشناخته بود پیش برده است، و در برابر هر چیز که همواره دیگران بدان آری گفته‌اند، او گفته است نه، ناگزیر سرانجام با همان روحیه‌ی نه‌گویی هم مخالف خواهد شد».[۱۲] نیچه مصیبت فکر مدرن را نیافتن آن ضابطه و میزان دانست. ما ناگزیریم که در بند زبان بیاندیشیم و گرفتار هستی به هستی فکر کنیم. نقد یافتن نادرستی‌هاست در موضوع نقد، اما میزان درست و نادرست کجاست؟ چه چیز خود آن میزان را به نقد می‌کشد؟ و آیا این کنش تسلسل تا بی‌نهایت پیش نخواهد رفت؟

این پرسش‌ها را به یاد داشته باشیم، چون نیچه که ژرف‌ترین انتقادها را از مدرنیته آغاز کرد، از همان ابتداء از این منش «خوداندیشی» سخن گفته بود.

مدرنیته و خردباوری

ایدئولوژی مدرنیسم همپای نو شدن (مدرنیزاسیون) جوامع اروپایی در طول سده‌ها شکل گرفته است، یعنی به موازات قدرت‌یابی جامعه‌ی مدنی در برابر دولت، قاعده‌بندی زندگی و مناسبات با قانون، اهمیت یافتن فردیت، پیدایش دولت‌های دمکراتیک، و مهمتر، این همه را «تحقق پیرزی خرد انسانی» دانستن. خرد آدمی را هم ضابطه‌ای نهایی و هم توجیه پیشرفت انگاشتن، و در اثبات برتری جامعه‌ی مدرن نسبت به جامعه‌ی سنتی از آن سود جستن. زمینی یا دنیایی شدن قوانین، استوار به همین برداشت از برتری خرد انسانی (علمی، فلسفی، حقوقی، هنری و ...) بر قوانین سنتی و دینی بود. خرد بود که هم علم را موجه جلوه می‌داد، و هم موقعیت‌های زندگی اجتماعی را. به گفته‌ی مشهور هگل در پیشگفتار ***فلسفه‌ی حقوق*** (۱۸۲۱) «آنچه عقلانی است واقعی، و آنچه واقعی است عقلانی است».[۱۳] این موجه و بخردانه بودن موقعیت اجتماعی، ناگزیر پایگان موجود اجتماعی (و اشکال سلطه و اقتدار) را هم مشروع جلوه می‌دهد، و نیز تمایز میان افراد را (براساس طبقه‌بندی اجتماعی، جنسیت، نژاد و حتی باورها). نقد به مدرنیته در واقع انتقاد به ایدئولوژی خردباوری است. نقدی که به پیامدها و نتیجه‌های این باور می‌تازد: به علم، علم‌گرایی، خردابزاری، تکنولوژی و... ناقد

می‌پرسد که ما چگونه می‌توانیم به دقت معین کنیم که برآوردن غریزه‌ای یا نیازی شخصی، یا آرزویی بخردانه است؟ پس ایده‌ی عقلانیت را می‌آفرینیم تا آن همه را توجیه کنیم و مهمتر سلطه، اقتدار و شکاف اجتماعی میان افراد را که در پایگان اجتماعی به فرادست و فرودست تقسیم شده‌اند.

نیچه یادآور شده که سطنت عقل خود از عقلانی خواندن چیزهایی نابخردانه نتیجه می‌شود و در همین حال همه‌ی آن چیزها را توجیه می‌کند. خردباوری در نهایت چیزی نیست جز یک ایدئولوژی که سلطه‌ی مرد غربی را بر زنان، طبقات تهیدست، کودکان، بومیان مستعمرات، اقلیت‌های نژادی، جنسی و ... توجیه می‌کند. از سوی دیگر می‌توان دید که این نگرش خردباور آرام تبدیل شد به برداشتی کم‌ادعاتر. برداشتی که عقلانیت را به باور به خردابزاری تقلیل داد، خردی که در خدمت برآوردن نیازها و خواست‌ها قرار گرفت و سرانجام به بنیان «جامعه‌ی مصرفی» رسید. جامعه‌ای که در آن جنبه‌ی بخردانه‌ی تولید به معنای مرکزیت تولید (یا به گفته‌ی مارکس همگانی شدن مالکیت ابزار تولید) دانسته نمی‌شد، و مصرف ارزشی بیش از انباشت داشت. این «برداشت از مدرنیته» خود موضوع انتقادی تند شد. البته پیروزی مدرنیته پیروزی خرد عینی (ابژکتیو) بر نظام کهن بود. تا آنجا که دیگر بازگشت به آن نظام ممکن نیست، اما ناقد می‌پرسد که آیا گونه‌ی دیگری از پیروزی ممکن نبود؟ یا هنوز ممکن نیست؟ آیا مفهوم «رهایی» خلاصه می‌شود به بدیل مدرنیته، یا یکی از شکل‌های تجربه شده‌ی مدرنیته؟ بحث نقادانه در این مورد پیش از هر چیز ــ و مهمتر از هر چیز ــ نقد از خردباوری را پیش می‌کشد. مهمترین پرسش اینجا پیش می‌آید: آیا این برداشت کلی و جهانشمول از خردباوری مدرنیته، کلیت کدام عقل است؟ کدام شیوه‌ی نو شدن؟ کدام راه و روش زندگی؟ مدافعان مدرنیته به ما پاسخ می‌دهند: خردباوری غربی. می‌پرسیم که آیا این گونه‌ای پیدایش مجدد (و شاید بتوان گفت تحکیم) اروپامحوری نیست؟ به ما اطمینان می‌دهند که چنین نیست. می‌گویند در بند این نکته نباشید که بنیان خردباوری مدرن چیست، غرب را لحظه‌ای از تاریخ بشریت (تاریخ خودتان) بدانید. دستاوردهای آنان از آن همه‌ی ماست. حتی اگر این حرفها را بپذیریم، باز باید آن تنش‌های اجتماعی و اخلاقی را در نظر بگیریم که از تضاد سویه‌ی همگانی خردباوری و سویه‌ی خاص (برآمده از فرهنگ، زبان و شیوه‌های زندگی ملی) ایجاد می‌شوند. کارل اتو آپل در سخنرانی خود در گردهمایی استراسبورگ (۲۲-۲۱ نوامبر ۱۹۹۱) از این تضاد یاد کرده است، اما همچنان بر جنبه‌ی کلی (و تا حدودی کانت‌گرایانه‌ی) اصول اخلاقی پامی‌فشارد:

اما من به سهم خودم فکر می‌کنم که وظیفه امروز ما به هیچ وجه این نیست که خصوصیت‌گرایی اختلاف و «غم خویش» داشتن موجودیت‌های فردی را

رویاروی معیارهایی که ارزش همگانی دارند قرار دهیم بلکه باید میان اخلاق الزام‌آور و همگانی با ارزش‌های فردگرایی نوارسطویی ارتباط برقرار کنیم. همانگونه که کانت به خوبی دریافت بود، این امر مستلزم آن است که اخلاق اصول عمده‌ای که ارزش همگانی دارند مقدم بر ارزش‌های تکامل فردی باشند. وانگهی این تقدم به نوبه خود به آرمان‌های افراد خدمت می‌کنند زیرا که از زمان تدوین حقوق رومیان که انگیزه رواقی داشت پیش روی‌های اخلاقی و قضایی حقوق بشر همواره موجب توسعه احترام خصوصیت‌گرایی‌های افراد شده است. اینکه پس‌مدرن‌ها [پسامدرنیست‌ها] که همواره خصوصیت‌گرایی‌ها را در برابر وحدت عقل اصول‌گرا قرار می‌دهند از وجه فلسفی شکست خورده‌اند، به سبب این است که این نکته را درنیافته‌اند»[۱۴]

در فصل آخر همین کتاب به ناقدان پسامدرنیست خواهیم پرداخت. آنجا خواهیم دید که آیا آنان «از وجه فلسفی» شکست خورده‌اند یا نه. اما اینجا بد نیست بنیان نقدشان را به یاد آوریم که می‌گویند این دل بستن به حکم اخلاقی همگانی تنها چشم بستن بر واقعیت آن تضاد است. واقعیتی که در عمل ــ و نه در پندارهای فلسفه‌ی استعلایی ــ امکان نمی‌دهد که آن اصول اخلاق همگانی یافت شود.[۱۵]

ماکس هورکهایمر در مقاله‌ی «پایان خرد» (۱۹۴۱) می‌نویسد که روشنگران در ستایش از خرد با پدران کلیسا هم‌آواز بودند. اوریجن می‌گفت که ما نباید هیچ انسانی (حتی بدترین آدم‌ها) را با جانوران مقایسه کنیم چرا که نباید به خرد توهین کنیم، و ولتر خرد را «هدیه‌ی درک ناشدنی خداوند به انسان» می‌دانست که «سرچشمه‌ی تمامی جوامع، نهادها و هر نظامی است».[۱۶] عقل برای پیشینیان «اصل پیروزمند آفرینش» بود و برای کانت «فاتح قطعی تاریخ انسان». از این ایده‌ی خرد بود که ایده‌های آزادی، عدالت و حقیقت شکل می‌گرفت. آیا می‌توان با ادموند هوسرل هم‌آواز شد که فلسفه‌ی کانت را زمینه‌ی اصلی اندیشه‌ی مدرنیته نمی‌دانست؟ به نظر هوسرل، نکته‌ی مرکزی برای کانت در همان زمینه و افق فلسفه‌ی دکارتی مطرح شده و تکیه‌ی کانت به شکلی از خردباوری و اعتبار سوژه که «مورد غیرابژکتیو متعالی را به هر رو از بحث کنار می‌گذاشت» امکان گسست کامل از سنت دکارتی را از او می‌گرفت.[۱۷] برخلاف هوسرل، مارتین هیدگر معتقد بود که کانت «برانگیزاننده‌ی مدرنیته‌ی فلسفی» است. این نکته که او کوشید تا محدودیت وجود انسانی را در محدودیت امکان شناسایی او جستجو کند، نکته‌ای تازه است. این محدودیت که بیانگری یا به زبان کانت darstellung راهگشای شناخت آن محسوب می‌شود،[۱۸] به گفته‌ی میشل فوکو نیز «آغاز سخن مدرنیته» است و نیز «کشاکش انواع سخن‌های مدرنیته» را نشان می‌دهد.

لوک فری می‌نویسد که کانت آن نسبت میان انسان و خداوند را که فیلسوفان پیش از او بیش و کم حفظ کرده بودند، به گونه‌ای رادیکال از میان برد،[۱۹] و هیدگر این نکته را به درستی دریافته بود که کانت در **سنجش خرد ناب** در تقابل با فلسفه‌ی دکارت نظریه‌ای از «فرجام» را قرار داده بود که به «ایده‌ی خداوند» اهمیت نسبی می‌دهد. اندیشه‌ی فلسفی سده‌های پیش انسان را بنده می‌دید، وجودی پایان پذیر که با حس، نادانی، گناه و مرگ سروکار دارد. اما کانت آن نوع از اندیشه‌ی زمینی را بنیان نهاد که «ما هنوز هم با آن فکر می‌کنیم». در واقع کانت نسبت را معکوس کرد. موجود متعالی ایده‌ای شد ساخته‌ی آدمی. و همین نکته راه را گشود تا چند دهه‌ی بعد فویر باخ تا آنجا پیش رود که آن ذات متعالی را «بت‌وارگی خرد» معرفی کند. نزد کانت ذهن انسان سوژه‌ی متعالی شد که «آرمان اخلاقی خود را در هیات خداوند می‌آفرینند». یعنی خدا شرط امکان زندگی اخلاقی انسان دانسته می‌شود. جدا از هر نتیجه‌ای که این پیشنهاده برای فلسفه‌ی اخلاق به بار آورد، می‌توان گفت که با آن دیدگاه اصلی فلسفه‌ی مدرن شکل گرفته است. لوک فری تاکید می‌کند که کانت با این حکم «از ما خواسته است که نه فقط به سیاست و حقوق، بل به اخلاق و فرهنگ نیز مستقل از بینش تکنولوژیک بیاندیشیم. به همین دلیل می‌توان گفت که کانت اندیشمند مدرنیته است». در فصل ششم در بحث از مقاله‌ی کانت «روشنگری چیست؟» و تفسیر میشل فوکو از آن بار دیگر به بحث کانت و مدرنیته بازمی‌گردم. اکنون به همین نکته بسنده می‌کنم که با بحث کانت از محدودیت‌ها و کارآیی‌های عقل انسانی، دشواری مهمی از پیش پای فلسفه‌ی مدرن برداشته شد.

اعتقاد به خرد انسان، انسانی که دیگر بنده نیست، میراث اصلی روشنگری برای ایده‌آلیسم آلمانی بود. علیه این باور به خرد، رمانتیک‌های آلمانی و هلدرلین بسیار نوشتند. آنان نیروی آفریننده‌ی هنری و در تحلیل نهایی حس (و به گفته‌ی هلدرلین شور) را در برابر این «ایمان کور به خرد» قرار دادند. پیش از نیچه، این مهمترین نقادی خردباوری روشنگری بود. اما بگذارید، پیش از هر چیز به نکته‌ی مهمی در بحث فیلسوفی دقت کنیم که ایمان به «سلطنت عقل» را به مسیری تازه انداخت. هنگامی که گئورگ ویلهلم فردریش هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح از «روزگار گذار» و «زمانه‌ی مدرن» یاد می‌کرد، اشاره‌ای داشت به برداشت بیش و کم مسلط دورانش. وقتی نویسندگان فرانسوی و انگلیسی در آغاز سده‌ی نوزدهم از «روزگار مدرن» یاد می‌کردند، مقصودشان تکامل فرهنگ اروپایی از رنسانس به بعد بود. برای هگل نیز این اصطلاح معنای تاریخی‌اش را حفظ کرده بود، به ویژه که هگل همواره به تمایز رادیکال روزگار مدرن با سده‌های میانه اشاره داشت، و از «روح زمان» یاد می‌کرد. اصطلاح هگل یعنی Zeitgeist یکی از مشهورترین واژگان فلسفی مدرنیته است. روح دوران که می‌خواهد

روزگار خود را ــ پس خود را ــ بشناسد. مهمترین اصل زمانه‌ی مدرن به نظر هگل اهمیت یافتن روح ذهنی یا سوبژکتیو است. این اصل هم پیدایش مدرنیته را توضیح می‌دهد و هم بحران‌هایش را. یورگن هابرماس که با این نظر هگل همراه است، می‌نویسد که به همین دلیل هر اقدامی برای تعیین (یا تعریف) مفهوم مدرنیته از همان گام نخست نقدی است بر آن.[۲۰] حکم هگل که در واقع مهمترین اصل مدرنیته را آزادی عنصر ذهنی می‌داند در بررسی روزگار نو به قدرت‌یابی مدام افزون شونده‌ی ذهن و خرد آدمی که در واقع به معنای آزادی است تاکید دارد.[۲۱] به نظر هگل این آزادی عنصر ذهنی به همراه خود فردگرایی، حق انتقاد، و استقلال کنش را پیش می‌آورد که همه به بنیان فلسفه‌ی ایدآلیسم منجر می‌شوند. این «آزادی ذهنیت» در جنبش اصلاح دین به همان قدرت نمایان شد که در روزگار روشنگری و انقلاب فرانسه. این رخدادهای تاریخی همراه خود اصل خردباوری، باور به قوانین طبیعی (و در نتیجه علم مدرن) را تحکیم کردند. در قطعه‌ی ۱۲۴ ***فلسفه‌ی حقوق*** هگل نوشته است که در دوران مدرن زندگی اجتماعی، سیاسی، دینی همپای علم و هنر «بنا به همین اصل آزادی ذهنیت» شکل گرفته‌اند. از این رو قلمرو فلسفه‌ی مدرن را «من می‌اندیشم» دکارت تعیین کرده که در قلب گستره‌ی روح ذهنی جای دارد، و کانت با تلاش در فهم حدود کارکرد خرد یا ذهن می‌کوشید مرزهای این گستره را تعیین کند. به نظر هگل هنوز هم سخن فلسفی مدرن از این مرزها، یعنی از گستره‌ی عنصر ذهنی نگذشته است: «حق سوژه برای یافتن فردیت، و حق او برای بهره‌مندی [از آزادی] یا به بیان دیگر حق آزادی سوژه (آزادی عنصر ذهنی) قلب و مرکز تمایز میان روزگار باستان و روزگار مدرن است».[۲۲] میشل فوکو و ساختارگرایانی که بر بی‌اعتباری سوژه تاکید داشتند، در واقع قلب بحث فلسفی مدرن (از دکارت تا هگل) را نشانه گرفته بودند.

هگل در آثار جوانی خود نشان داده که ذهنیت (سوبژکتیویسم، همان که در ***پدیدارشناسی روح*** عنوان «روح سوبژکتیو» یافت) از دنیای عینی (پوزیتیویسم، یا آنچه گاه «خردجهانی» می‌نامید) جدا می‌شود. بیگانگی روح از خرد جهانی، همان از خودبیگانگی روح است. برای پیروز شدن بر این بیگانگی، «آگاهی ناشاد» دین را می‌یابد، دینی که وجودش به شکلی عقلانی توجیه‌پذیر است. از این رو هگل هرگز به بازی رمانتیک‌های آلمانی، هلدرلین و حتی شلینگ و شیلر وارد نشد که هنر را چون حریفی پیش روی دین گذارد. برخلاف، این دو، همراه با فلسفه، نمایانگر دوری (و نیز تلاش برای وحدت) دنیای ذهن و دنیای روح عینی شدند. بر نکته‌ی آخر از این رو تاکید دارم که در زمان هگل میان فیلسوفان و روشنگران آلمانی بحث از سنت و مدرنیسم (نو شدن)، نخست در پیکر بیان زیبایی‌شناسانه شکل گرفته بود. شیلر میان همه چیز «آرمان

زیبایی» را بیان روزگار نو می‌دانست و می‌گفت که پیچیدگی جهان نو، به پیچیدگی بیان هنری منجر شده است. البته او می‌افزاید که برای دورانی طولانی (از یونان باستان تا «هنر کلاسیک») آرمان و هدف اصلی چیزی نبود جز زیبایی، اما در روزگار مدرن این آرمان به «والایی» تبدیل شده است. در هنر رهایی درون طبیعت به چنگ می‌آید، اما در حد «مورد والا» رهایی یعنی پیروزی بر طبیعت. شیلر (و به یک معنا شلینگ نیز) آموزش زیبایی‌شناسانه را به آشتی دادن امر زیبا و مورد والا می‌دانستند، و این به راستی آشتی دادن هنر است با اخلاق.

هگل در بحث جدایی روح ذهنی از روح عینی، به این قلمرو گام ننهاد. در واپسین فصل ***پدیدارشناسی روح*** هم که به این مسأله نزدیک شد، نه از اخلاق، بل از دین یاد کرد. هنر، فلسفه، و دین می‌توانند از جایگاهی فراتر از پیکار خدایگان و بنده، بدان دقت کنند. اخلاق (تا آنجا که بیان وضعیت مستقل آگاهی باشد) در واقع بیانگر موقعیت‌های این جدال است، از این رو همراه آن سه نمی‌آید. فلسفه، هنر و دین لحظاتی هستند از روح مطلق. در اثبات این نکته کافی است که برخلاف رسم ناپسندی رفتار کنیم که بحث هگل از دیالکتیک خدایگان و بنده را در ***پدیدارشناسی روح*** مستقل از بررسی تاریخی که از پس آن می‌آید، مطالعه می‌کنند. خدایگان و بنده پاره‌ی نخست از فصل خودآگاهی است. پاره‌ی دوم این فصل «آزادی و خودآگاهی: رواقی‌گرایی، شک‌آوری و آگاهی ناشاد» نشان می‌دهد که مفهوم «استقلال آگاهی» خود زاده‌ی موقعیت‌های جدال خدایگان و بنده است، و خودآگاهی فراتر رفتن از این موقعیت و کشف وابستگی متقابل است. **فراتر**، واژه‌ای است که هگل بارها در این بحث زیرش خط تاکید کشیده است.

این نظر تازه‌ای در کار هگل نیست. پیش‌تر او در کتاب ***نظام زندگی اخلاقی*** (۱۸۰۳-۱۸۰۲) که یکی از نخستین کارهای مهم او در فلسفه‌ی سیاسی محسوب می‌شود، از این نکته بحث کرده بود که هرگاه از اخلاق در فهم «موقعیت‌های مدرن» یاری گیریم، متوجه می‌شویم که بحث دولت مطرح می‌شود. در فصل سوم این کتاب می‌خوانیم که «زندگی اخلاقی فرد را در فردیت او مطرح می‌کند، همچون موجودیتی جاودانی که هستی وکنش تجربی او به گونه‌ای ناب و ساده همگانی انگاشته می‌شود.»[۲۳] اما چون به وابستگی متقابل **آگاهی‌ها** می‌رسیم، گویی آن فردیت از میان می‌رود و «مردم» مستقل از زندگی اخلاق فردی به دولت «شکل می‌بخشند».[۲۴] هگل از همین گام نخست در بنیان فلسفه‌ی سیاسی خویش، دولت را به مثابه «هستی ارجمند اخلاقی که فراتر از اخلاق شخصی می‌رود» معرفی کرده است. نظریه‌ی هگل درباره‌ی دولت مدرن که در ***فلسفه‌ی حقوق*** به گونه‌ای کامل بیان شد، نشان می‌دهد که چگونه خرد و ذهنیت که بنیان مدرنیته‌اند، در تمامیتی جای می‌گیرند که به گونه‌ای کامل آن‌ها را می‌پذیرد و شکل

می‌دهد. این تمامیت دولت مدرن است. این دولت مکان زندگی روح ذهنی است. کامل‌ترین بیان سیاسی روح در دولت یافت می‌شود.

مدرنیته و دگرگونی

مدرنیته مدافع کم نداشت، اما با کانت و هگل فیلسوفان خود را یافت. نکته اینجاست که فیلسوف حتی در اوج دفاع از هر چیز بذر شک می‌پاشد. هگل در دفاع از مدرنیته سنگ تمام گذاشت. او اعلام کرد که تاریخ مدرن، حرکت پرشتابی است به سوی آزادی. او در نهادهای سیاسی و دولت تحقق آزادی را یافت، و از حکومت خرد، نه چون آرمانشهری دور از دست، بل در «فعلیت» و موجودیت آن دفاع کرد. اگر هگل آنچه را که موجود است عقلانی خواند، و به هرچه عقلانی است در موجودیت و فعلیت آن توجه کرد، به این دلیل بود که از روزگار نو و دستاوردهای مدرنیته دفاع می‌کرد. در آغاز دهه‌ی توفانی ۱۸۴۰ شاگردان و پیروان فکری هگل به ارزیابی و سنجش نظام فلسفی او پرداختند. گروه‌بندی آنان دورانساز و جدال فلسفی‌شان عظیم بود. آن‌ها در نقادی از فلسفه‌ی هگل، خواه آنجا که در انکار ایدالیسم و بنیان مذهبی فکر او مطرح می‌شد (فویرباخ، مارکس)، و خواه آنجا که در نپذیرفتن نتایج سیاسی فلسفه‌ی او جلوه می‌کرد (برونو بائر، ماکس استایرنر، موسی هس، آرنولد روگه، کارل مارکس در واقع به بنیان اعتقاد هگل در مورد مدرنیته نقد داشتند. هگلی‌های چپ، به ویژه در اندیشه‌ی سیاسی خود سخت متاثر از انقلاب فرانسه بودند، نخستین درسی که از این «انفجار مدرنیته» آموختند، رو کردن به «وضع موجود» بود. رادیکالیسم فلسفی آنان به گفته‌ی موسی هس استوار بود به «نقادی مداوم و رادیکال آنچه وجود دارد»، اما به راستی در برابر مهمترین دستاوردهای مدرنیته این سلاح نقادی را کنار می‌گذاشتند. برونو بائر می‌گفت: تاریخ تاکنون هیچ حقیقتی نیآفریده بود که با آتش نقادی شعله‌ور نشود، اما والاترین حقیقت‌ها که اکنون ساخته ــ و به یاری نقادی ساخته است ــ یعنی انسان، آزادی و خودآگاهی دیگر به نقد درآمدنی نیستند».[۲۵] همین اندیشمند در بررسی کلی‌تر جامعه‌ی مدرن به یکی از مهمترین آموزه‌های هگل بازمی‌گشت: از خودبیگانگی. و چون به «جدا شدن گوهر انسان از او در روزگار نو» می‌اندیشید، به «موقعیت دشوار امروز» ایراد می‌گرفت، اما سرانجام خوش‌بینانه «امروز» را «راهگشای مرحله‌ی تازه‌ای از تاریخ انسانیت» می‌شناخت. درست است که امروز، روز از خودبیگانگی و فقدان آزادی است، اما از همین امروز است که مرحله‌ی دوم یعنی «باززایی و رستاخیز کامل انسان» آغاز می‌شود.

بائر در نامه‌ای به دوستش کارل مارکس نوشت: «فاجعه‌ای عظیم، انفجاری، در پیش است که نتایج آن بارها گسترده‌تر از نتایج مسیحیت است».[۲۶]

این رویکرد دوگانه به مدرنیته در آثار مارکس ـ که زود راه خود را از بائر و هگلی‌های جوان جدا کرده بود ـ حتی قدرتمندتر به چشم می‌خورد. او از یکسو مدافع دستاوردهای روزگار نو بود، و از سوی دیگر کاستی‌های آنان را برمی‌شمرد. همچون بائر آنچه را که هست، راهگشای روزگاری بهتر می‌دانست، پس در برابر نظم کهن از آن دفاع می‌کرد، اما در برابر آینده از آن انتقاد داشت. این نکته را می‌توان در نامه‌هایی که او از مارس تا سپتامبر سال ۱۸۴۴ برای آرنولد روگه نوشت و در نشریه‌ی روگه چاپ شد، یافت. در این نامه‌ها او از موقعیتی ویژه حرف زده است: شرایط رهایی فراهم آمده، ولی تنها با انکار علت این شرایط، رهایی به دست می‌آید. جهان کهنه مبانی جهان نو را ساخته است. بر ماست که علیه جهان کهنه «نور جهان تازه» را درخشان‌تر کنیم.[۲۷] این ایده‌ی کلی در ***مانیفست حزب کمونیست*** (۱۸۴۸) (که مارکس به همراه انگلس نوشت) به گونه‌ای صریح‌تر و روشن‌تر بیان شده است. جامعه‌ی مدرن اروپایی یعنی جامعه‌ی بورژوایی که بر ویرانه‌های جامعه‌ی فئودالی ساخته شده، صنعت جدید را شکوفا کرده و بازار جهانی را ساخته است: «بورژوازی انقلابی‌ترین نقش را در تاریخ ایفا کرده است»[۲۸] و «نمی‌تواند بدون انقلابی کردن مداوم ابزار تولید و در نتیجه مناسبات تولید و از این رهگذر تمامی مناسبات اجتماعی وجود داشته باشد».[۲۹] نخستین بخش ***مانیفست*** شرح پیدایش جامعه‌ی مدرن و دستاوردهای طبقه‌ای است که مارکس و انگلس آن را عامل تاریخی مدرنیته دانسته‌اند، یعنی بورژوازی. اما ***مانیفست*** در ستایش بورژوازی نوشته نشده، بل نیّت اصلی نویسندگانش اثبات ضرورت براندازی نظام سرمایه‌داری و جامعه‌ی بورژوایی است. بورژوازی به بهای استثمار طبقه‌ی کارگر توانسته است که نیروهای تولید را رشد دهد. اکنون که شرایط رهایی کارگران فراهم آمده است، آنان با دگرگون کردن کامل شرایط زندگی خویش، می‌توانند به هدف اصلی انقلاب‌های بورژوایی ـ هدفی که فقط اعلام شده، اما به دلیل تقسیم کار سرمایه‌داران و نیز به دلیل استثمار دسترسی بدان ممکن نیست ـ جامه‌ی عمل بپوشانند. پس می‌توان نتیجه گرفت که پس از چند سده که بورژوازی عامل و پیش‌برنده‌ی مدرنیته بود، اکنون پرولتاریای صنعتی و متحدانش که از نظر تاریخی دستاورد سرمایه‌داری هستند، در شرایط جدید، عامل و مامور اصلی مدرنیته‌اند. برای رسیدن به کمال در راهی که روزگار نو بدان گام نهاده است، و جهت تحقق کامل دستاوردهای مدرنیته، انقلاب اجتماعی طبقه‌ی کارگر ضرورت مطلق دارد. در برابر جامعه‌ی آینده که کارگران خواهند ساخت، دستاوردهای موجود بورژوازی و جامعه‌اش کهنه می‌نمایند: «به جای جامعه‌ی کهنه بورژوایی، با

تمامی طبقاتش و تضادهای آشتی‌ناپذیر طبقاتی‌اش ما جامعه‌ای همبسته‌ی خواهیم داشت، که در آن تکامل آزاد هر کس، شرط تکامل آزاد همگان خواهد بود».[۳۰]

به گفته‌ی آلن تورن «مارکس به کامل‌ترین شکلی مدرن است. چرا که او جامعه را چون محصولی تاریخی از کنش انسانی تعریف کرده است، و نه چون نظامی که گرداگرد ارزش‌های فرهنگی و یا حتی پایگانی اجتماعی شکل گرفته باشد. اما او دیدگاه مدرنیست را با فردگرایی یکی ندانست، برعکس از انسانی یاد کرد که انسان اجتماعی است و براساس جایگاهش در وجه تولید، در جهان تکنولوژیک و در مناسبات مالکانه تعریف می‌شود، آدمی که با مناسبات اجتماعی شناخته می‌شود. و نه با جستجوی فردگرایانه‌ی منافع».[۳۱] با اینکه می‌توان مارکس را «اندیشگر مدرنیته» خواند، اما این عنوان به معنای مدافع بی‌قید و شرط دستاوردهای جامعه‌ی مدرن نیست. نقد ایدئولوژی که مارکس بنیان نهاد، نقد به ذهنیت مدرن است. از آنجا که او برخلاف هواداران پرشور مدرنیته، پیشرفت را به معنای «پیروزی عقل» یا «تحقق روح مطلق» نمی‌دانست، از باور به پیشرفت خودانگیخته و خودبخودی جامعه‌ی نو انتقاد داشت، و آن دیدگاهی را که توسعه را گریزناپذیر و قطعی می‌پنداشت با عنوان «آگاهی دروغین» طرد کرد. به نظر او پیشرفت، تحقق مفهومی اخلاقی از انسان نبود، بل امکان دسترسی به سعادت بود، امکانی زاده‌ی رشد نیروهای مادی که آگاهی دروغین یا ایدئولوژی آن را منکر می‌شد. هرچند برداشت مارکس از بسیاری از معضل‌های فلسفی در دوره‌های گوناگون زندگی فکری‌اش دگرگون شد، اما او همواره یک ماتریالیست باقی ماند و به جنگ علیه آنچه خود «ذهنیت‌گرایی ایدالیستی» می‌خواند، ادامه داد. او هرگز کار متفکری را که آغازگاهش آگاهی یا ارزش یا کنش نیت‌مند یا ایده‌ها باشد جدی نگرفت و همواره به گونه‌ای افراطی و با تندی و پرخاش اعلام کرد که این شیوه‌ی نگرش فقط به یک کار می‌آید و آن هم پنهان داشتن منافع ناب اقتصادی است و بس. اکنون که ما از «علم‌گرایی» و دیدگاهی که به شکلی غیرانتقادی تحصلی است دور شده‌ایم درمی‌یابیم که مهمترین دستاورد مارکس نه در نقدش به اقتصاد سیاسی، بل در نوشته‌های دوران جوانی‌اش درباره‌ی دولت، ازخودبیگانگی و «شیئی‌شدگی» بود. از قضا همین نوشته‌ها پایه‌ی اصلی نقد ایدئولوژی و به گونه‌ای ویژه نقد ایدئولوژی مدرنیته است.

برداشت مارکس از توسعه و پیشرفت به گونه‌ای ژرف استوار به برداشت روشنگران بود. ایده‌ی توسعه آن نکته‌ی مرکزی بود که اندیشگران اجتماعی سده‌ی نوزدهم به یاریش توانستند «قوانین طبیعی» را به گستره‌ی کار خویش وارد کنند. مارکس نیز از همین ایده آغاز کرده بود. به نظر او جنبش کارگری انقلابی بیان راستین رشد نیروهای تولیدی است و می‌تواند تضادهای درونی سرمایه‌داری را «حل کند». آزادی سیاسی و اجتماعی،

یعنی آن آزادی که با رهایی کارگران روزمزد همراه است، بازگشت به طبیعت و طبیعت انسانی است. مارکس در مقدمه‌ی کوتاه و از دیدگاه روش‌شناسانه بسیار مهمی که به کتاب ***درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*** (۱۸۵۹) نوشت، و اینجا از آن به عنوان «پیشگفتار ۱۸۵۹» یاد می‌کنم، نوشت که باید از سر راه «تکامل نیروهای تولید» مانعی کنار رود: سد مناسبات کهنه‌ی اجتماعی. مناسباتی که چون با رشد نیروهای تولید همراه نیستند، «دوران انقلاب‌های اجتماعی» را موجب می‌شوند و سرانجام از میان می‌روند و به جای آن‌ها مناسبات تولیدی تازه‌ای ایجاد می‌شود که رشد نیروهای تولید را تسهیل می‌کند.[۳۲] این بینش از توسعه‌ی نیروهای تولیدی و طبیعی در بنیان خود به فهم کندرسه از توسعه بسیار نزدیک است. ادراکی که به هر شکل که طرح شود وابسته است به تاریخخوارگی، و این یک به هر عنوان که مطرح شود متکی است به ایده‌ی «تمامیت». مارکس زندگی اجتماعی و کل جامعه را محصول یک تضاد می‌دانست: تضاد توسعه‌ی نابخردانه‌ی نیروهای تولید با مناسبات طبقاتی، اجتماعی و اقتصادی سرمایه‌داری که در واقع مانع از پیدایش شکل درست و عقلانی آن توسعه هستند، و علت این ممانعت هم سازوکار سودآوری است و آفرینش ارزش افزونه و حاکمیت کار مرده بر کار زنده، یعنی سرمایه بر نیروی کار. در این نگرش ایده‌ی تمامیت نقش مهمی دارد. درست به همان معنایی که بعدها گئورگ لوکاچ یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مارکسیست آن را «تمامیت مشخص» خواند.

هرچند گوهر ادراک مارکس با فهم روشنگران از توسعه تفاوتی ندارد، اما او با آنان در مورد «عامل توسعه» هم‌نظر نیست. روشنگران با طرح خود چون «عامل اصلی پیشرفت» راه را بر هگل گشودند تا از سلطنت عقل یاد کند. در فلسفه‌ی هگل ــ به پیروی از بحث و فهم روشنگران ــ عامل توسعه خرد است، و مارکس درست به همین نکته انتقاد دارد و از آن چون «راز و رمز خرد» یاد می‌کند.[۳۳] هگل هستی را نه چون هستی بل همچون اندیشه می‌شناسد. یعنی او چیزی محدود، تجربی و موجود را به چیزی نامحدود، متعالی و دست‌نایافتنی تبدیل می‌کند. پس، آدم‌های زنده‌ی سازنده به چیزی غیر خود (و ضد خود) یعنی به اندیشه‌ی همگانی تبدیل می‌شوند. و این اندیشه به شیوه‌ای نادرست مورد خاص انگاشته می‌شود. موضوع یا Subjectum که چیزی است خاص، تجربی و موجود به چیزی کلی تبدیل می‌شود و محمول چون چیزی خاص معرفی می‌شود. هگل نخست ایده را چون گوهر در نظر می‌آورد و بعد واقعیت را شکل ظهور این گوهر معرفی می‌کند. این ایرادی است که مارکس در ***نقد به آیین هگل در مورد دولت*** (۱۸۴۳) مطرح کرده و سال‌ها بعد در پسگفتار، به دومین چاپ مجلد نخست ***سرمایه*** باز تکرارش می‌کند. گوهر یا روح یا ایده‌ی دوران مدرن به گمان هگل چیزی است دست‌نایافتنی. و به

گمان مارکس خیلی ساده انسان اجتماعی است، درگیر مناسبات اجتماعی- طبقاتی تولید، و بیگانه از محصول کارش، در نتیجه بیگانه از فراشد اجتماعی تولید، توان‌های آفریننده‌اش، نیروی تولیدی‌اش، و سرانجام از امکان رهایی و سعادت. اما همین انسان می‌تواند و باید که راه پیشرفت مدرنیته را بازگشاید، مناسبات اجتماعی و تولیدی کهن را از میان بردارد و به دوران زوال بورژوازی پایان دهد. تنها در این حالت آرمان‌های والای مدرنیته فعلیت خواهد یافت. کسی پیدا نمی‌شود که ادامه‌ی این قصه‌ی تلخ را نشنیده باشد.

مدرنیته و افسون‌زدایی

در بحث ما از نقادی مدرنیته، ماکس وبر جایگاه مهمی دارد. موضع کلی او در این مورد تا حدودی همانند دیدگاه مارکس است، یعنی در عین حال که از اهمیت دستاوردهای مدرنیته بحث می‌کند، چشم بر کاستی‌هایش نمی‌بندد. مارکس به نام آینده به نقد روزگار مدرن می‌پرداخت اما وبر این کار را به نام امروز انجام می‌داد. او طرح جامعه‌ای را در سر نداشت که با ماهیتی متفاوت از جامعه‌ی امروز پدید آید، و در آن عیب‌ها و کاستی‌های زندگی مدرن از میان برود، بل آنچه را که هست بررسی می‌کرد و قدرت‌ها و ضعف‌هایش را برمی‌شمرد. وبر اعتقادی به رهایی انسان از راه دگرگون کردن نظام مالکیت و ایجاد برنامه‌ریزی متمرکز دولتی نداشت و بارها باورهایی چنین را که در آثار مارکس و سوسیالیست‌ها بیان می‌شد، خیالی خواند. وبر اصطلاح خیالی را تنها به هدف روشن کردن تمایز دیدگاه‌ها مطرح نمی‌کرد، بل با به کار گرفتن این واژه، یادآور مخاطراتی می‌شد که در عمل پیش‌روی پنداربافان قرار می‌گیرد. تاریخ معاصر به خوبی اثبات این «مخاطرات» است. وبر واقع‌بین و تلخ‌اندیش بود و همواره اصرار داشت که رویکردش به جامعه‌ی مدرن را «عملی» بدانند. کار وبر درباره‌ی جامعه‌ی مدرن از دو جهت متمایز از کار دیگر متفکران روزگار اوست: ۱) او بحث درباره‌ی مدرنیته را به مهمترین نکته و درونمایه‌ی فلسفی آن بازگرداند، یعنی به خردباوری و اصالت عقل، نکته‌ای که اهمیتش در مباحث فلسفی و جامعه‌شناسانه‌ی پایان سده‌ی نوزدهم از نظرها دور مانده بود. ۲) او نشان داد که مدرنیته یک پدیدار واحد و یک الگوی یکه و جهانشمول نیست، از قانون‌مندی‌های همواره یکسانی پیروی نمی‌کند. وبر اهمیت **ویژگی‌های** مدرن شدن هر جامعه را شناخت، و از *انواع* مدرنیته یاد کرد. بحث مهم خود او که به گونه‌ای خاص بر اروپای مرکزی و شمالی، به ویژه بر آلمان متمرکز شده، در

کتاب مشهورش *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*[۳۴] (۱۹۰۵-۱۹۰۴) آمده است. وبر به گونه‌ای درخشان ثابت می‌کند که کارکرد اجتماعی و فعلیت باورهای مذهبی در برنشستن سرمایه‌داری همواره و همه جا یکسان نبوده است. این نکته صرفاً دارای ارزش روش‌شناسانه و تاریخی نیست، بل در بحث امروزی از مدرنیته همچون رویکرد نقش مهمی ایفاء می‌کند.

دیدگاهی ساده‌گرا در جامعه‌شناسی اعلام می‌کند که انسان مدرن به جهانی تعلق دارد که با قوانینی به استحکام قوانین طبیعی اداره می‌شود. قوانینی که خرد آدمی توانایی کشف آن‌ها را دارد، هر چند خود در نهایت از آن‌ها پیروی می‌کند و در مواردی نه‌چندان کمیاب می‌تواند به تکامل آن‌ها نیز یاری رساند. مفاهیمی که روشنگر زندگی اجتماعی هستند از آن پیکربندی اجتماعی‌ای هستند که خود بنا به «قوانین طبیعی» کار می‌کند. می‌توان و باید این مفاهیم را از پیرایه‌های رمزآمیزی زدود که اشکال گوناگون سلطه‌ی سنت‌ها به یاری نهادهای مقتدری چون دولت و کلیسا آفریده‌اند. انسان خردورز چون با قوانین تکاملی و طبیعی آشنا شود، علیه آن راز و رمزها برمی‌خیزد. یکی از کارهای وبر این بود که ثابت کرد چنین دیدگاهی ساده‌گراست و نادرست. در پیدایش سرمایه‌داری مدرن، جنبش اصلاح دین (پروتستانیسم) نقش مهمی داشته است. مدرنیته یا نو شدن سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی به هیچ رو به معنای انحلال قطعی و کامل «امر مقدس» نیست. آن نبرد مانوی خرد با «امر مقدس» که شماری از متفکران مدرن پیش کشیده بودند، و درگیرش هم شده بودند، دیگر بیش از نکته‌ای پندارگون نیست. می‌توان شکل‌هایی از نو شدن جوامع و زندگی اجتماعی و اندیشه‌ها را یافت که در آن‌ها اصول فکری سنتی و کهن با آرمان‌های جدید همراهی کرده‌اند. در این موارد آن اصول همانقدر دگرگون شده‌اند که آرمان‌ها و باورهای تازه نیز تفاوت یافته‌اند، یعنی از آن اصول تاثیر نپذیرفته‌اند. آنچه در کتاب مهم وبر به صورت یک فرض و پیشنهاده جامعه‌شناسانه مطرح شد، در کتاب هانس بلومن برگ یعنی *مشروعیت دوران مدرن* (۱۹۶۶) دنبال شده است. در این کتاب بلومن برگ به دقت نسبت مدرنیته با دگرگونی‌های اندیشه‌ی دینی را مورد بررسی قرار داده است. فصل نخست کتاب (که فصلی کوتاه هم هست) در توضیح دنیایی شدن و رفع بدفهمی‌هایی که در موردش ایجاد شده، بسیار گویاست. بر اساس این فصل می‌توان تناقض‌هایی را که در اندیشه‌ی مدرن درباره‌ی دنیایی شدن پدید آمده، در فصل ششم کتاب دنبال کرد.[۳۵]

به نظر وبر مفهوم اصلی و کلیدی در مدرنیته، خردباوری و عقلانیت است. خردورزی انسانی، هرچند از راه‌ها و به شکل‌های گوناگون، سرانجام بنا به حکم روزگار مدرن حاکم بر سرنوشت انسان اجتماعی شده است. منطق ساده و به گفته‌ی وبر

«صوری» این خرد باوری راستای کنش‌های انسانی است به سوی قاعده‌های محاسبه شدنی، کمّی و ابزاری. وبر یادآور شده که در این میان قاعده‌ی اصلی جز این نیست: بی‌توجهی به شخص. پیشرفت علم‌گرایی و تکنولوژی در گرو این بی‌اعتنایی به فلسفه‌ی انسان محور ممکن شده است. این جنبه‌ی خشک و بی‌عاطفه که خردباوری را به پیش می‌راند، یعنی از نظر دور داشتن هر چیز «نابخردانه» و هر عنصر پیش‌بینی‌ناپذیر و رازآمیز به هر شکل که روی نماید، در یک کلام، از شر افسون نابخردی خلاص شدن است. چیزی که وبر آن را Entzauberung یا «افسون‌زدایی» خوانده است.

تکیه‌ی کنش‌های انسانی و اجتماعی بر عقل انسانی همواره ــ و نه فقط در تاریخ مدرن ــ «افسون‌زدایی کرده است». نکته‌ی مهمی که وبر بر آن تاکید گذاشته این است که مذهب یا اخلاق پروتستانی در تکامل خود، در رویارویی با پیدایش سرمایه‌داری مدرن، «افسون‌زدایی» را پذیرفته است، یعنی به بسیاری از ضرورت‌های دنیایی و به خردابزاری تن در داده است. در یکی از مشهورترین قطعه‌های ***اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*** می‌خوانیم:

> چنین است که فرآیند گستره‌ی افسون‌زدایی جهان، که در تاریخ ادیان، با نبوت‌های مذهب باستانی یهود آغاز شده بود، و هماهنگ با اندیشه‌ی علمی یونان همه وسائل سحرآمیز وصول به رستگاری و همه خرافات و طامات را به دور می‌افکند، به نقطه‌ی نهایی خود می‌رسد. پیرو اصیل مذهب پورتین در اعتقاد خویش تا بدانجا پیش می‌رفت که هر نوع تردید در کنار گذاشتن مراسم دینی هنگام تدفین را هم از خود دور می‌کرد. وی جسد نزدیکان خویش را هم بی‌هیچ آیات و تلاوتی به خاک می‌سپرد، تا خطر تظاهر هیچ نوع خرافات و تجلی هیچ نوع اعتباری برای تاثیر اعمال ورد و تقدیس در رستگاری روح مرده وجود نداشته باشد». [۳۶]

ورنر سومبارت در ***سرمایه‌داری مدرن*** (۱۹۰۲) نوشته است که ایدئولوژی مدرنیست بیان نو شدن مناسبات تولیدی و اقتصادی است. او سپس در کتاب ***بورژوا*** که در آستانه‌ی نخستین جنگ جهانی منتشر کرد، حکم داد که این ایدئولوژی از همان نخستین جوانه‌های پیدایش اقتصاد کالایی و بازار، همپای پیدایش ایده‌ی «سودآوری» شکل گرفته بود و در تکامل خود نشان داد که قدرت و نظارت نیروهای اجتماعی و سیاسی بر «زندگی اقتصادی» از میان رفته است، یا باید از میان برود. وبر در واقع مخالف این نظر بود. او در ***اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*** و نیز در ***اقتصاد و جامعه*** (۱۹۱۷) تاکید کرد که سرمایه‌داری را نمی‌توان «صرفاً در قلمرو ناب اقتصادی شناخت و تعریف کرد»، چرا که این پدیده «یک صورتبندی اجتماعی و فرهنگی تازه» نیز هست. به نظر وبر کار مهم و

دشوار ادراک این نکته است که میان آیین‌های فکری و ادیان، کدام دسته همراه «زمینی شدن» و «خردباوری جدید» و «افسون‌زدایی» می‌آیند و کدام دسته این «نو شدن» را نمی‌پذیرند. جدا از مباحثی که میان جامعه‌شناسان امروزی درباره‌ی تشخیص وبر از پروتستانیسم در کل و آیین کالون به شکل خاص، جریان دارد،[۳۷] نکته‌ای که به ویژه از دیدگاه روش‌شناسی اهمیت دارد اساس بحث اوست: زمینی شدن و خردباوری بنیان مدرنیته است، اما لزوماً در تضاد با باورها و سنت‌های جامعه‌ی کهن قرار نمی‌گیرد. وبر یادآور شده که **بهشت گمشده‌ی** میلتون با فراخوانی به کنش در جهان پایان می‌پذیرد، روحیه‌ای یکسر مخالف و متضاد با *کمدی خدایی* دانته. روحیه‌ای نمایانگر اصلاح دینی و سرمایه‌داری.

پرسش اصلی به نظر وبر این نیست که ایمان دینی چگونه راهگشای روحیه‌ی زمینی و سودطلب می‌شود. نکته اینجاست که چگونه ایمان دگرگون می‌شود تا به سهم خود به روحیه‌ی زمینی شکل دهد. نکته‌ی اصلی ترکیب امر مقدس با امر دنیوی است، راهی که نه ایمان، بل «فرهنگ دینی» پیمود تا «موقعیتی اجتماعی» راکه باور به خدا و دنیای دیگر بر آن استوار بود، دگرگون کند، و دنیایی بسازد که در آن میان عقل و ایمان تضادی یافته نشود. اکنون باید دانست که کدام نهادهای اجتماعی، بنا به چه قاعده‌هایی آن ترکیب را پذیرفتند. یعنی به هماهنگی امر مقدس با امر دنیایی، ایمان با ثروت رضا دادند. البته فکر وبر متمرکز بر معنایی دقیق و جامع از مدرنیته نبود، بل مسأله‌ی اصلی او سرمایه‌داری بود، یعنی صورتبندی اجتماعی، اقتصادی و ایدئولوژیک خاصی که در نسبت با آن پروتستانیسم یک اخلاق یا ethos تازه آفرید. شاید بتوان مدرنیته را در حدّ این اخلاق تعریف کرد، اخلاقی که راستای اصلی آن فردگرایی است. این را هم به یاد داشته باشیم که آن شکل سرمایه‌دار که وبر تحلیل کرده یگانه شکل اقتصادی مدرنیته نیست، بل «مفهومی» ویژه و خاص است از مدرنیته که تا حدودی به گونه‌ای نسبی بر گسست خرد از ایمان و تمامی شکل‌های ظهور اجتماعی و فرهنگی ایمان استوار است.[۳۸]

وبر نشان داد که جنبه‌ها و رگه‌هایی از افسون‌زدایی و خردباوری در فرهنگ‌های پیشین، از بوروکراسی چین باستان تا قانونگذاری رومی وجود داشت. اما در روزگار مدرن بود که این خردباوری شکل دقیق و کامل یافت. دلیلی که وبر در مورد پیروزی قاطع عقل در روزگار مدرن آورده، این است که در تمامی موارد تاریخی پیشین، بازمانده‌های سنت با زندگی اقتصادی همخوانی داشته‌اند، مگر در آستانه‌ی جنبش اصلاح دینی اروپا. از این رو اخلاق پروتستانی به مثابه دگرگونی کامل سنت‌های دینی، همخوان شد با نیازهای تولید سرمایه‌داری. یعنی «اخلاق عقل‌گرای کالونی» کلید

مدرنیته در زندگی اقتصادی و اجتماعی شد، و سازماندهی عقلانی تولید و جامعه بخردانگی کارکرد دولت، پذیرش سلطه در حد قانون اقتصادی (که البته با خود توجیه پایگان بوروکراسی را همراه می‌آورد) استوار شد به فرهنگ پروتستانی. قانون بنیادین بوروکراسی یعنی بالاترین حد کارآیی تمامی جامعه را در بر گرفت، از دولت و کلیسا و نظامی‌گری تا خانواده و نظام آموزشی.

اما حکومت عقل همان آزادی‌ای نبود که وعده‌اش را می‌دادند. آسان می‌توان فهمید که امید و آرزوی روشنگران هیچ نبود جز خواب و خیال. آنان رهایی کامل انسان را در گرو تکامل خرد علمی و دستاوردهای تکنولوژی و توسعه‌ی خردباوری می‌دانستند. اما این همه نه به رهایی آدمی بل به آنچه وبر «گسترش خردابزاری» خواند منجر شد که نظارتی بیشتر است بر شیوه‌های زندگی اجتماعی و فرهنگی. رشد خردباوری ابزاری نه‌فقط تحقق آزادی همگان نبود، بل به کلام مشهور وبر «قفس آهنینی» ساخت که خردباوری بوروکراتیک بر پا کرده بود، تا از درون آن راه گریزی باقی نماند.[۳۹] تمثیل «قفس آهنین» که در پایان ***اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*** آمده است نشان می‌دهد که مدرنیته با سویه‌ی عقلانی ابزار شناخته می‌شود و نه با جنبه‌های عقلانی ارزش‌ها، که اخلاق، تعهد و مسوولیت را پیش می‌آورد. ناقدان وبر این جنبه‌ی مهم از بحث او را فراموش کرده‌اند که می‌گفت انسان زندانی موقعیت‌هایی است که سازنده‌ی ارزش‌های اخلاقی زندگی اجتماعی او هستند. این «عقلانیت زندگی هر روزه» با توانایی‌های سوژه همخوان نیستند. از این روست که هر چیز معنوی فردی می‌شود و جنبه‌ی اجتماعی نمی‌یابد. ماکس هورکهایمر به همین دلیل می‌نوشت که «انسان مدرن نوستالژی عینیت دارد»، عینیت اجتماعی، یا تحقق خرد فراتر از محدوده‌ی زندگی و اندیشه‌ی فرد، یعنی در قلمرو و ساحت زندگی اجتماعی و همگانی.[۴۰]

ماکس وبر در شناخت دوگانگی مدرنیته به بررسی جهان مدرن پرداخت و خیال‌پردازی و افسانه‌سرایی درباره‌ی «رهایی و سعادت» را کنار گذاشت. راست است که او چشم‌انداز دولت رفاه و جامعه‌ی مصرفی را ندیده بود، و دورنمای رفاه توده‌ها را جز پنداری بیش نمی‌دانست، راست است که او به کاهش تعارض‌ها و تضادهای طبقاتی باور نداشت اما کارش در فهم انواع مدرنیته درخشان بود. او به سهم خود راه را بر نقادی ایدئولوژی گشود و می‌توان تاثیر اندیشه‌ی قدرتمند و استدلالی او را بر نویسندگان مکتب فرانکفورت مشاهده کرد. وام تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر در ***دیالکتیک روشنگری*** (۱۹۴۴) به وبر بارها بیش از آن است که تاکنون دانسته شده است. اندیشه‌ی وبر یکی از ارکان فکر انتقادی یورگن هابرماس است و این نکته را می‌توان در ***نظریه‌ی عمل ارتباطی*** (۱۹۸۱) یافت. در فصل چهارم خواهیم دید که نقد مارکوزه به ایده‌های

اصلی وبر درباره‌ی مدرنیته چیست، اما این نکته را نباید فراموش کرد که اندیشه‌ی انتقادی مدیون وبر است.

مدرنیته و نیهیلیسم

مارکس مدرنیته را می‌پذیرفت اما از بحران‌هایش یاد می‌کرد و خواستار کمال آن می‌شد که در واقع در حکم گشایش مسیری تازه به دست کارگران بود. وبر مدرنیته را می‌پذیرفت و تا حدودی چشم بر کاستی‌هایش (نتایج حاکمیت خردابزاری) می‌بست، اما به هر رو راه را بر نقادی آن گشوده بود. اینان در تحلیل نهایی مدافع مدرنیته بودند. ولی در چند دهه‌ی پایانی سده‌ی نوزدهم فیلسوفی آثارش را منتشر می‌کرد که به شکلی رادیکال ضد مدرنیته بود و یکی از وظایف خود را «نقد کامل و بی‌رحمانه‌ی مدرنیته» می‌دانست. فردریش نیچه به گونه‌ای خاص کتاب ***فراسوی نیک و بد*** (۱۸۸۶) خود را نقد مدرنیته و در حکم «نه‌گویی مطلق» خواند،[۴۱] و می‌توان در تمامی آثارش، بی‌استثناء، نقد تندی را از جنبه‌های گوناگون زندگی مدرن و اندیشه‌ی خردباوری یافت.

در ***شامگاه بت‌ها*** (۱۸۸۸) قطعه‌ای است به نام «چگونه جهان راستین سرانجام بدل به افسانه شد؟ سرگذشت یک اشتباه».[۴۲] در این قطعه نیچه شرح داده که نخست افلاتون بود که جهان محسوس را از دست فرو نهاد، تا دنیای ایده‌ها را بپذیرد. او قلمرو آسمانی را در فلسفه بناکرد و این نخستین جلوه‌ی خواست حقیقت در اندیشه‌ی غرب بود، یعنی خواست تاویل جهان در پیکر بیان انسانی، که ناگزیر به اینجا می‌رسید: «من، حقیقت هستم!». در گام بعد جهان ایده‌ها به خداوند یعنی به موردی درک‌ناشدنی تبدیل شد، و دنیای مسیحی آغاز شد. خداوند حقیقتی معرفی شد که انکار یا باور به وجودش روی زمین یکسان گناه بود. در گام بعد ایده، به چیزی «شمالی، کونیگسبرگی» تبدیل شد. کانت (که زادگاهش کونیگسبرگ بود) نشان داد که ما نمی‌توانیم جهان را در خود، چنانکه هست، به گونه‌ای کامل بشناسیم. خرد انسانی و دانایی او، تنها به جهان پدیداری، به دنیا آن سان که با قاعده‌های خود به نظم آمده است، پی می‌برد. پس هر چه فراتر از خرد جای دارد، بدون هیچ نیازی به اثبات خردورزانه صرفاً تقدیس می‌شود. این سان جهان راستین ناشناختنی باقی ماند، نخست همچون جهان خدایی فرض شد، و بعد رها شد. با کشتن خداوند، انسان یعنی کشنده‌ی او نیز کشته شد. با کنار گذاشتن آنچه «جهان راستین» خوانده می‌شد، دنیا آن‌سان که به چشم ما می‌آید نیز از کف می‌رود. در مقابل دنیای ارزش‌ها (جهان مدرنیته) قدرت می‌گیرد.

دنیای راستین که کنار رفت، جهان ارزش‌ها (که آن را گاه دنیای علم خوانده‌اند) به قدرت مرتبط شد. نه به این معنای ساده که دانش قدرت می‌آورد، یا قدرت دانش را اجیر می‌کند، بل به معنایی پیچیده‌تر: خواست قدرت، خواست شکل بخشیدن به چیزی شد: «در ما قدرتی هست به نظام بخشیدن، ساده کردن، ناراست نمایاندن، مصنوعی ساختن، و تمایز نهادن».[۴۳] این‌سان «دانش همچون ابزار قدرت به کار می‌افتد».[۴۴] خواست دانش، سازمان دادن دنیاست به شیوه‌ای خاص. به سودای «انسانی کردن دنیا، یعنی تبدیل ما به ارباب جهان».[۴۵] و مدرنیته از انسان، ارباب جهان را می‌خواهد، دگرگون کننده‌ی جهان، موجودی که باید با توان‌های آدمی برای مفهوم‌سازی، سازماندهی و به نظم‌آوری هم بخواند. دانش (علم مدرن) به جهان راستین کاری ندارد، دنیایی را می‌آراید که در آن تجربه‌ی ما ممکن شود، جهانی محاسبه‌پذیر، ساده‌گرا، و درک‌شدنی.[۴۶]

این منش آسان‌سازی مدرنیته بود که موجب نگاه تحقیرآمیز نیچه به روزگار نو می‌شد. بنا به همین منش بود که پاره‌های سنت در چیزهای جدید، علیرغم آن همه ادعا، باقی می‌ماند. حس تحقیر نیچه در مورد مدرنیسم و «ایده‌های مدرن» در واقع بیزاری اوست از چیزهای متوسط. چیزهایی که او «نهادی شدن حقارت در شکل دمکراسی» می‌خواند. احساس نفرت ناشی از آگاهی به فرودستی، احساسی که اخلاق بردگان را می‌سازد و نیچه آن را Ressentiment خوانده است،[۴۷] و در آرمان «برابری برادران» جلوه‌گر می‌شود، آرمان برابری در حقارت و پستی. این است ریشه‌ی نفرت نیچه از دمکراسی: «اخلاق در اروپای امروز اخلاق حیوان گله‌ای است»،[۴۸] و دمکراسی از آنجا که انسان را چون حیوانی گله‌ای می‌خواهد «نه‌تنها صورت پستی از سازمان سیاسی است، بلکه صورتی است از تباهی انسان».[۴۹] از این رو:

> امروزه، یعنی به روزگاری که در اروپا تنها حیوان گله‌ای را بزرگ می‌دارند و او است که بزرگداشت‌ها را بخش می‌کند، به روزگاری که «برابری حق» به آسانی به برابری در ناحق بدل تواند شد ـ یعنی به جنگی همه‌گیر با هر آنچه نادر است و غریب و ممتاز، به جنگی با انسان والاتر، با روان والاتر، با وظیفه‌ی والاتر، با مسوولیت والاتر، با آفرینندگی قدرتمندانه و چیره‌دستانه ـ در چنین روزگاری والا بودن و برای خویش زیستن و توانایی جز دیگران بودن و تک ایستادن و زندگی خویش را به عهده گرفتن، بخشی از مفهوم «عظمت» است.[۵۰]

در *دانش شاد* (۱۸۸۲) نیچه نوشته است که هرچه آگاهی بیشتر باشد، امکان اشتباه‌ نیز بیشتر می‌شود. مدرنیته خواست پیروزی آگاهی است. یعنی پیروزی انرژی ناشی از بیگانگی. راه سرکوب آن بازگشت به زندگی است و به خواست قدرت و به قدرت اسطوره‌ای. به آنچه در *زایش تراژدی* سرخوشی و شادی دیونیزوسی دانسته می‌شد:

غریزه، قدرت، شور. نفرت نیچه از اپرای ***پارسیفال*** (۱۸۸۲-۱۸۷۷) واگنر، بیزاری اوست از اخلاق بردگان، آرامش مسیحی- عارفانه، دلخوشی به زیستن میان گله، و ستایش و عشق به فنا شدن و ایثار. این حس مسیحی و دینی را در برابر ممنوع‌ترین غریزه‌ها و عشق‌های چهار اپرای ***حلقه‌ی نیبلونگ‌ها*** (۱۸۶۷-۱۸۶۱) بگذارید، و به یاد آورید شادمانی قهرمان جوان را در **زیگفرید** وقتی شمشیرش را در دست می‌گیرد، و قدرت حماسی‌اش را وقتی که اژدها را می‌کشد و رویین‌تن می‌شود، و به آواز جادویی جنگل بیدار می‌شود. بی‌شک در دلبستگی پرشور نیچه به موسیقی ***حلقه‌ی نیبلونگ‌ها*** پژواکی از ضدیت رمانتیک‌های آلمانی با خرد روشنگری را می‌توان بازیافت. سرچشمه‌ی دشمنی نیچه با مدرنیته را باید در آثار رمانتیک‌ها جست، و در عشق آنان به خاک و خانه. شیوه‌ی قطعه‌نویسی که نیچه آن را ــ بی‌هیچ گزافه ــ به‌کمال رساند، ریشه در قطعه‌های رمانتیک‌ها دارد، اینجا تنها مسأله‌ی روش بیان مطرح نیست ــ که به سهم خود اهمیتی بی‌حساب دارد ــ بل در این شیوه‌ی نگارش، دشمنی با نظام و نظام‌سازی نهفته است. نیچه کمتر به‌گونه‌ای نظامدار نوشت و همواره گفت: «خواست نظام از فقدان قدرت ذوب شدن ناشی می‌شود».[۵۱]

در ***زایش تراژدی*** (۱۸۷۱) روح دیونیزوسی، اسطوره‌ای که در پیکر هنر زنده و آزاد جلوه می‌کند، یا به گفته‌ی نیچه می‌رقصد، با روحیه‌ی نیهیلیستی روزگار نو در جنگ است. نه هنر باستان، بل «هنر امروز» (و نیچه نخست اپراهای واگنر را در نظر داشت) در این جنگ کارآزموده می‌شود. در این نبردی که عظمتش اینجاست که آرمان زیبایی به آوردگاه آمده است. و این نکته‌ی واپسین را نیچه از شیلر آموخته بود. شیلر بود که با «آموزش زیبایی» می‌خواست اخلاقی تازه بنیان نهد که بر محدودیت فردیت پیروزشود. و همراه با شیلر بود که شلینگ در ***نظام ایدالیسم متعالی*** (۱۸۰۰) تا آنجا پیش رفت که هنر را هدف فلسفه‌ی جدید دانست که با آن می‌توان بر «یکسویگی روح سوبژکتیو» پیروز شد. اینان «روحیه‌ی دوران» را بیان کردند، روحیه‌ای که می‌توان در تاکید فردریش شلگل بر استقلال هنر، آن را باز یافت، و باز پژواک دشمنی با روشنگری را در آن شنید: «وحدت حقیقت، زیبایی و نیکی» سرانجام بدگمانی‌ها و دشمنی‌های دنیای جدید را شکست خواهد داد. علیه آشوب این دنیا می‌توان و باید به اصالت گذشته‌ها بازگشت. «اصالت گذشته»، این چیزی بود که نیچه هرگز نپذیرفت. دشمنی او با مدرنیته دشمنی او با سنت را نیز موجب می‌شد، او هرگز به خاطر جهانی از کف رفته یا معنویت و اصالتی گمشده با مدرنیته مخالفت نکرد.

خواست قدرت، به آینده نگریستن است. ابرانسان در آینده جای دارد. خواست قدرت نیرویی است آفریننده (و به این معنا هنری) که در بیان پیشرو هنری دانسته

می‌شود. رویارویی آفرینش (شعر) با علم، به دانش تازه‌ای امکان ظهور می‌دهد، و به اندیشگرانی تازه، فیلسوفان آینده. کسانی که «آفریننده‌ی ارزش‌های والاتر» خواهند بود. ارزش‌هایی هنوز ناشناخته. نیچه از بحث درباره‌ی این «فرماندهان و قانون‌گذاران آینده» به حکم مهمی می‌رسد:

> هرچه می‌گذرد، بر من بیشتر چنین می‌نماید که فیلسوف در مقام انسانی که ناگزیر از آن فردا و پس‌فرداست، خود را همواره با امروز خویش در ستیز یافته است، و می‌باید بیابد: دشمن او همواره آرمان امروز بوده است.[۵۲]

بودلر می‌گفت که هر چیز مدرن نه با سنت (دیروز) بل با موقعیت کنونی (امروز) می‌جنگد. نیچه با مدرنیته به معنای «امروزگی» می‌جنگد. آرمان امروز را سست و پی‌بنیاد می‌یابد. نیچه پافشاری می‌کند ـ شاید او بر سر هیچ ایده‌ای چنین جنگجویانه پافشاری نکرده ـ که سنت‌ها در مدرنیته زنده‌اند، هر چند که این یک، مدعی از میان بردن سنت‌هاست. سنت‌ها آن را مسخ می‌کنند و توخالی بودن ادعاهایش را ثابت می‌کنند. اخلاق مدرن همان اخلاق مسیحی، و خواست‌های انسان مدرن همان نیازهای حقیر مسیحی است. چشم‌انداز آینده برای آدم‌های امروزی همان است که نخستین «بردگان مسیحی» ترسیم کردند.

از این روست که نیچه می‌گوید که ما روی دریاچه‌ای یخ‌زده ایستاده‌ایم، و تاکید می‌کند (هشدار می‌دهد) که یخ بسیار نازک است و زود خواهد شکست: «ما کسانی بی‌پناهگاه و بی‌خانه‌ایم... ما کودکان آینده چگونه می‌توانیم در زمانه‌ی خود خانه بیابیم؟...آن یخی که هنوز مردمان را حفظ می‌کند سخت نازک شده است، بادی که یخ‌ها را آب می‌کند وزیدن گرفته است. ما که بی‌خانه‌ایم، نیرویی شده‌ایم که یخ‌ها و هر «واقعیت» نازکی را می‌شکند».[۵۳] فیلسوف یخ‌ها را می‌شکند، تا نشان دهد که چقدر خطر نزدیک است. جایی دیگر او نیهیلیسم را به «فوهن»، بادی گرم و خشک همانند دانسته بود که به ناگهان در کوهستان آلپ می‌وزد و مردمان را دیوانه می‌کند.

دیوانگی. رهایی از عقل مدرن. در *دانش شاد* دیوانه‌ای در میان بازار فریاد می‌کشد که در جستجوی خداست، و بلندتر نعره برمی‌آورد که او مرده است، ما او را کشته‌ایم. زرتشت چون از فراز کوهستان به زیر می‌آید یقین دارد که او مرده است، و زشت‌ترین انسان در واپسین بخش *چنین گفت زرتشت* (۱۸۸۵) می‌گوید: «خدایی که همه چیز را می‌دید، از جمله انسان را، چنین خدایی می‌بایست بمیرد. انسان تاب آن نداشت که چنین شاهدی زنده بماند».[۵۴] باز در *دانش شاد* می‌آید: «خدا مرده است، اما چنانکه رسم آدم‌هاست، غارهایی خواهند ساخت تا هزاران سال سایه‌اش را نشان دهند».[۵۵] غار و سایه، تمثیل آشنا و قدیمی فلسفه، اکنون به گونه‌ای دیگر به کار می‌آید. فلسفه‌ی مدرن

این غارهاست و حتی ملحدترین آیین‌هایش از آن سایه گریزی ندارند. در آرزوی هر آیین برای یافتن پناهگاهی در این جهان، می‌توان آن سایه را بازیافت.

مدرنیته سالاری انسان و برتری خرد انسانی را چون پیش‌فرضی همراه دارد. هرکس بر اساس این پیش‌فرض کار می‌کند، اما همراه با نیروهایی نابخرد، بیمار، بی‌مسوولیت و دشمن. نیهیلیسم اینجاست: در ندیدن آن نیروها، نیروهایی که ***بر اساس مجاز بودن هرکار*** وجود دارند. نیهیلیسم پایان راه مدرنیته نیست، همراه همیشگی آن است. مدرنیته باور آوردن به چیزی نیاندیشیده است، ارزش قائل شدن برای چیزهایی که به درستی ارزش‌گذاری نشده‌اند. مدرنیته که خود همچون دلیلی بر گزینش شیوه‌ای از زندگی جلوه می‌کند، نیازمند دلیل است. نیچه نشان می‌دهد که ما عقاید، عادت‌ها، قاعده‌های پراگماتیک و اصول اخلاقی را می‌پذیریم، پیش از آنکه دلیل آن‌ها را جستجو کنیم یا بدانیم. همه چیز به عادت‌های ثانوی ما تبدیل می‌شوند، بی‌آنکه بر ما روشن باشند. پس چه جای خودآگاهی؟

خودآگاهی، خودشناس، به خود اندیشی. این‌ها ادعاهای اصلی مدرنیته‌اند. می‌توان پدیدارشناسی هگل را «علم تجربه‌ی آگاهی» دانست: تلاشی برای خودآگاهی. اما نیچه این ادعای اندیشگر مدرنیته را نمی‌پذیرد. تبارشناسی اخلاق نشان می‌دهد که ارزش‌های اخلاقی با «پندار هویت سوژه» یکی شده است. تلاشی است برای کشف «نفس جدید» اما نه در زندان پندار خودآگاهی. «ما بر خود ناشناخته‌ایم، ما مردم دانشمند، به دلایلی درست، خود را نمی‌شناسیم».[۵۶] با چه چیز باید بشناسیم؟ زبان. یعنی با مجموعه‌ای از نشانه‌ها و مجازها که البته هرگز با واقعیت یکی نمی‌شوند. بر اساس چه می‌شناسیم؟ بر اساس ارزش‌هایی که نسبتی با جهان ندارند.[۵۷] چیزهایی را به جهان نسبت می‌دهیم، اما چه چیز را می‌توانیم خود، به خویشتن نسبت دهیم؟ از قضا درست هنگامی که می‌خواهیم خودمان را بشناسیم (یعنی حکم سقراط «این خدایی که اندرز داد خود را بشناس»[۵۸] به کار گیریم) درمی‌یابیم که نمی‌توانیم چیزی را بشناسیم. هگل روح را اختراع کرد، تا خود را فراتر از خویشتن قرار دهد. اما این اختراعش آشوبی به پا کرد، و همه چیز را در هم ریخت. نیچه می‌گوید: «ناگزیر به خود غریبه‌ایم. خودمان را درک نمی‌کنیم. ناچاریم درباره‌ی خودمان اشتباه کنیم.[۵۹] تلاش برای کشف آگاهی از خود (و نفس) ناگزیر خودی درونی را می‌آفریند (نه اینکه آن را کشف کند). سوژه‌ی مدرن ساخته می‌شود. سوژه به گفته‌ی یکی از بزرگترین شاگردان نیچه، یعنی میشل فوکو، ابداع می‌شود، و در تلاش برای ساختن سوژه، مفهومی نادرست از جامعه‌ی مدرن شکل می‌گیرد.

فلسفه‌ی روزگار نیچه براساس ادعای خوداندیشی و خودآگاهی استوار بود. و این

ادامه‌ی سنتی بود که هگل در فلسفه‌ی آلمانی پایه نهاده بود. فلسفه‌ی علم نیز که نیچه آن را با تحقیر «فلسفه‌ی کارگزاران فلسفه» می‌خواند،[۶۰] با ادعای شناخت ابژه، سودای ادراک خود سوژه را در سر داشت. اما فلسفه برای نیچه قلمرو یقین «علمی» نیست، گستره‌ای که در آن سلسله‌ای از «حقایق علمی» همراه شوند با مجموعه‌ای از ارزش‌ها. نیچه نمی‌پذیرد که دانسته‌های فلسفی را بتوان «بنیان قطعی و درست چیزی» خواند. این انکار «خوداندیشی فلسفه» است، اما این بار به معنایی تازه چنین است. تاکید نیچه بر جداییش از فیلسوفان و بر ضرورت بنیان «فلسفه‌ی فردا» در یک تمایز شناخته می‌شود: تمایز میان این خوداندیشی فلسفی که نیچه پیش می‌کشد و آن خودآگاهی فلسفی که نمونه‌ای کامل از آن را می‌توان در نظام فلسفی هگل یافت. «خوداندیشی» یا «اندیشه به بنیاد» سلاحی است نقادانه که با آن می‌توان گستره‌های دانایی را به نقد کشید. این کارآیی تازه‌ای نیست، و از زمان کانت و هگل به دقت بررسی و شناخته شده بود. هنگامی که هگل چه در *پدیدارشناسی روح* و چه در سایر آثارش از کانت، شلینگ و یاکوبی نقد می‌کرد، متوجه این کارکرد نقادانه‌ی «خوداندیشی فلسفی» بود. اما آنچه نیچه پیش کشیده و تازه است نه نقد به آراء فلسفی پیشینیان، بل نقد خرد فلسفی یا بهتر بگوییم نقد به ادعاهای فلسفه است.

آیا شکل‌هایی که اندیشه در آن‌ها ممکن می‌شوند، می‌توانند خود موضوع اندیشه قرار گیرند؟ اگر موضوع اندیشه باشند، این نوع از اندیشه با چه چیز حاصل می‌شود؟ هگل پیش‌تر در نقد به شناخت‌شناسی کانت نشان داده بود که «برخی از شکل‌ها» که کانت وجود آن‌ها برای شناخت ضروری دانسته بود (اما خود قابل شناخت دانسته نمی‌شدند) در پیشرفت بحث فلسفه‌ی انتقادی کانت تبدیل به «موضوع‌های شناخت» می‌شدند. خرد فلسفی به یک معنا تلاش برای حل ناسازه‌های منطقی بنیادینی بود که با آن‌ها «به بار آمده بود»: از ناسازه‌هایی که ذهن یونانیان را به خود مشغول می‌داشت، چون مسابقه‌ی آشیل با لاک‌پشت، یا مردی از اهالی کرت که می‌گفت تمامی مردمان کرت دروغگویند، تا این ادعای پوزیتیویسم منطقی که «تنها گزاره‌های از نظر تجربی تصدیق‌پذیر بامعنایند» ـ حکمی که خود از دیدگاه تجربی تصدیق‌پذیر نیست. اهمیت کار نیچه در این است که ادعاهای فلسفه را برخلاف دیگر فیلسوفان نه‌فقط علمی بل حتی باارزش ندید. خوداندیشی فلسفی به جای تلاش در گریز از بند ناسازه‌ها، در حکم پذیرش حاکمیت آن‌هاست.

اندیشه‌ی علمی معاصر نیز با تعمق در «بنیان استوار به تناقض‌های منطق علمی» از راهی دیگر با نیچه هم‌آواز است. به آثار تامس کوهن و پل فیرابند دقت کنید. دو اندیشمند ـ از راه‌هایی کمابیش متفاوت ـ چنین استدلال می‌کنند که علم فقط از طریق

روندهای اثبات عقلانی رشد نیافته است. فیرابند تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید اساساً چیزی به نام اثبات عقلانی نهایی وجود ندارد. هر فرهنگ و هر دوره، سازنده‌ی سرمشق‌های ویژه‌ی خود از «عقلانیت» و «اثبات یا توجیه عقلانی» است. هدف خوداندیشی فلسفی و علمی نمی‌تواند گریز از ناسازه‌ها باشد ــ بل همین نکته که در هر دوران، به بند ناسازه‌ای تازه درمی‌افتیم، هدف را به تلاش‌هایی محدود (و تاریخی) تبدیل می‌کند. نیچه، اما تصوری از هدفی نهایی در سر داشت، هدفی که فلسفه را یکسر پشت سر می‌نهد، و خواست قدرت بیان آن است: ابرانسان. انسانی که به گفته‌ی هیدگر از پل زمان می‌گذرد و به آن سو می‌رود.

اما راهی که فرهنگ اروپایی می‌سپرد، به نظر نیچه رو به سوی دیگری دارد. نویسندگانی این نکته را پیش کشیده‌اند که بحث نیچه از نیهیلیسم اروپایی ریشه در بنیان آپوکالیپتیک اندیشه‌ی رمانتیک‌های آلمانی در مورد آینده دارد. آنان حتی آتش‌سوزی نهایی جهان خدایی و انسانی را در ***شامگاه خدایان*** واگنر نمونه‌ای از آن بینش آپوکالیپتیک دانسته‌اند. اما نیهیلیسم هرچند یکسر از این بنیان فکری جدا نیست، از راهی دیگر شناخته شده است. راهی که با معنای روسی آن نیز تفاوت‌های مهمی دارد. در فصل پنجم ***پدران و پسران*** تورگنیف، از بازارف قهرمان داستان بحث می‌شود، بحثی میان دوست بازارف، آرکادی با پدر و عمویش: «او یک نیهیلیست است». به نظر دو مرد سالمند نیهیلیست یعنی کسی که به هیچ چیز ایمان ندارد و برای چیزی احترام قائل نیست. اما به گفته‌ی آرکادی، نیهیلیست یعنی «کسی که به همه چیز با دیده‌ی انتقاد می‌نگرد». عمویش از او می‌پرسد: «مگر فرق هم می‌کند؟»[۶۱] یک دهه پس از انتشار ***پدران و پسران*** (۱۸۶۲) معنای نیهیلیست در ادبیات سیاسی روسی و اروپایی جنبه‌ی سیاسی شدیدتری یافت، واژه‌ای شد هم‌ارز و بیش و کم هم‌معنای تروریست.

نیچه در واپسین یادداشت‌هایش نوشت: «نیهیلیسم در آستانه‌ی در ایستاده است: چه زمان این ناخوانده‌ترین میهمان وارد می‌شود؟» و می‌افزاید که بزرگترین خطاها خواهد بود اگر علت نیهیلیسم را «نابسامانی اجتماعی یا ناهنجاری فیزیولوژیک» بپنداریم،[۶۲] ناهنجاری به هر شکل علت نیهیلیسم نیست، بل علتش موردی است متافیزیکی. نیچه می‌پرسد: «اما معنای نیهیلیسم چیست؟» و خود پاسخ می‌دهد: «اینکه والاترین ارزش‌ها خود را بی‌ارزش کنند. هدفش هم هیچ روشن نیست. [اگر بپرسید] آخر چرا؟ پاسخی نمی‌یابید».[۶۳] هنگامی که می‌گوییم «علت نیهیلیسم موردی است متافیزیکی» معنایی تازه از متافیزیک را در سر داریم. البته نیچه خود بیش از یک بار مفهومی متافیزیکی از انسان را رد کرد و مهمتر، نشان داد که بنیان این متافیزیک همانا پیدایش قلمرو ایده‌هاست. در ***دانش شاد*** می‌خوانیم که سقراط حق داشت که ایام عمر، از تولد تا مرگ

را، ایام بیماری دانسته بود. انسانی که بیماری را می‌شناسد، بیمار است. نیچه از انسان تعریفی مشهور ارائه کرده است: انسان یعنی حیوان بیمار. حیوانی که سلامت را در کمال ایده‌ها می‌جوید. با اعلام اینکه خدا مرده است، قلمرو ایده‌های افلاتونی، یعنی گستره‌ی سازنده‌ی فرجام‌ها و نیکی‌ها نیز از میان رفته اعلام می‌شود.

مارتین هیدگر در مقاله‌ی «کلام نیچه: خداوند مرده است» (۱۹۴۳) می‌نویسد که نیهیلیسم نیچه خود زاده‌ی به بند افتادن اندیشه در زندان متافیزیک است.[۶۴] متافیزیک دورانی است تاریخی که در آن تقدیر ایده‌ها، نیکی، قانون اخلاقی، اقتدار خرد، پیشرفت، بیشترین سعادت برای بیشترین افراد، فرهنگ و تمدن را سست می‌کند. همه، نیروی سازنده‌ی خود را از کف می‌دهند و بی‌حاصل می‌شوند. به این معنا نیهیلیسم هسته‌ی قدرتمند تاریخ متافیزیک غربی، و در واقع «منطق درونی» آن است. ایده‌ها در این تاریخ سرچشمه‌ی آن ارزش‌هایند که ما به چیزها نسبت می‌دهیم. نیچه چارچوب مفهومی را نه آگاهی، بل زندگی می‌دانست. زندگی را فقط در شدن می‌توان شناخت. خواست قدرت، اراده به کشف معنای این شدن است که یکسر مستقل است از ارزش‌ها. ارزش‌های والا، چیزهایی ابداعی هستند که زندگی را بی‌اعتبار می‌کنند. ارزش‌ها را نمی‌توان از جهان به دست آورد. متافیزیک ارزش‌های متعالی را می‌آفریند، پس «بی‌ارزش شدن ارزش‌های متعالی» جنگی است با متافیزیک. اما نیچه از این جلوتر نمی‌رود. او با طرح خواست قدرت (از آنجا که خواست، قدرت است، این نکته یعنی خواستِ خواست) به گونه‌ای از مسیانیسم تن می‌دهد. اگر انسان از خود فراتر رود (ابر انسان) و خواست خود را آن سان که هست بشناسد، دنیای دیگری آغاز خواهد شد. از این رو زرتشت آموزگار بازگشت جاودانی، به «بشارتگر آذرخش ابر مرد» تبدیل می‌شود. هیدگر می‌نویسد که این دو مفهوم هر یک از راهی ویژه به هدفی نظر دارند که «برترین امیدهاست». زرتشت / نیچه می‌گوید: «زیرا رستن انسان از کین پلی است به برترین امیدهای من و رنگین‌کمانی از پس توفان‌های دراز»[۶۵] و البته کین را نباید به معنای روانشناسانه‌ی آن شناخت، بل باید آن را در چارچوب متافیزیک جای داد: هر جا بی‌عدالتی هست، مجازات نیز هست (یا باید باشد) و خواست آن نیز هست. این نکته در بنیان خود ایده‌ای است افلاتونی، برداشتی است متافیزیکی از حقیقت: ایده‌ی عدالت. نیچه از این رو، از معنای «مورد موجود» نگذشت. هستی برای او همواره طرحی انسانی بود: هستی مورد موجود. پس در بند «بینش انتیک» باقی مانده بود، و همچون افلاتون به «وجود برتر» فکر می‌کرد: آرمان وجود که تضمین‌کننده و تحکیم‌کننده‌ی معنای زندگی انسانی باشد. بنیان اندیشه‌ی نیچه از این رو ــ به معنایی که هیدگر پیش می‌کشد ــ متافیزیکی است.

نیچه می‌گوید که «منادی تاریخ دو سده‌ی آینده» است:

آنچه من روایت می‌کنم تاریخ دو سده‌ی آینده است. من آنچه را که خواهد آمد وصف می‌کنم، آنچه را که دیگر نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد: **ظهور نیهیلیسم**. این تاریخ را می‌توان هم‌اکنون نیز بیان کرد، چرا که ضرورتش امروز در کار است. این آینده اکنون به هزار نشانه گفته می‌شود، این تقدیر اکنون خود را همه جا نشان می‌دهد، برای این موسیقی آینده تمام گوش‌ها، از هم‌اکنون تیز شده است. مدت زمانی است که کل فرهنگ اروپایی ما به سوی فاجعه‌ای پیش می‌تازد، با شتابی افزون‌شونده، از دهه‌ای به دهه‌ی بعد، بی‌قرار، پرخاشگر، با سر، همچون رودخانه‌ای که می‌خواهد به آخر رسد، که دیگر بازنمی‌تاباند، که می‌ترسد باز بتاباند».[۶۶]

فرهنگی که به نیازهای این جهانی و آن دنیایی پاسخ می‌دهد، ارزش‌هایی می‌آفریند همخوان با این «پاسخگویی»، اما ناهمخوان با نیازهایی که نمی‌شناسدشان. نیازهایی که وجود دارند، اما دیده نمی‌شوند. نیازهایی که کار می‌کنند، اما نه آن سان که حتی شناخته و دانسته شوند. پس ارزش‌ها، همه، بی‌ارزش می‌شوند، و نیهیلیسم بی‌اعتبار شدن ارزش‌هاست. میزانی که دیگر به کار توزین نیاید، ارزش‌ها را که به هر دلیل «ارزشمند دانسته می‌شدند، به قلمرو هیچ (nihilo) می‌فرستد. پس با خداوند مسیح که آرزوی رهایی را با پذیرش نظم بردگی همراه می‌کرد، ارزش‌ها مرده‌اند و چون این مرگ نه‌فقط دانسته، بل خواسته شده است، روزگار نیهیلیسم آغاز می‌شود. دیوانه‌ی *دانش شاد* چون از خدایی که او را کشته‌ایم یاد می‌کرد، سخنش از «حاکمیت هیچ» بود.

یک‌صد سال پس از نیچه، در پایان سده‌ای که اکنون آخرین سال‌هایش را می‌گذرانیم، به پیش‌بینی او درباره‌ی تاریخ آینده توجه کنیم: مردمان به نام تضادهای طبقاتی، ملی، نژادی و به خاطر عقاید یا تاویل‌ها یکدیگر را کشتند، و چون هر کشتاری به پایان رسید، بازماندگان دانستند که قانون بازی پوچ بود. بهایی که پرداخته شد سخت گران بود. نه‌فقط براساس قانون و ارزش‌های آینده، بل بر اساس زندگی امروز. آنچه گذشت از اسارت، نابخردی و ناتوانی سخن دارد. از شفقت و رحم بگذریم (نیچه می‌گفت که رحم بر انسان بود که خداوند را کشت)، اما این نکته همچنان باقی می‌ماند که چون خواستیم جهانی بخردانه، طبیعی و اخلاقی بسازیم مجازات را به شکل‌های تازه‌ای به کار بردیم. اینجا نقادی نیچه از مدرنیته پیوند می‌خورد به کار یکی از واپسین ناقدان روزگار نو یعنی میشل فوکو، و شرح این پیوند را به فصل ششم این کتاب وامی‌گذارم.

فردگرایی مدرن

یک مبنای مهم مدرنیته فردگرایی است. مبنایی که از روزگار رنسانس به بعد همواره درباره‌ی اهمیت فلسفی‌اش بحث شد و سرانجام اقتصاد سیاسی کلاسیک اعتبارش را قطعی کرد. هگل این اعتبار را در سایه‌ی مفهوم روح سوبژکتیو قرار داد، اما رمانتیک‌های آلمانی در تقابل با او بدان تاکید کردند، و از این مسیر فرد به گستره‌ی فلسفه‌ی نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم راه یافت. ماکس استایرنر و سورن کیرکه‌گارد از فردیت دفاع کردند، و کیرکه‌گارد با صراحتی بی‌مانند نوشت «فرد بیش از نوع ارزش دارد»[۶۷] و اعلام کرد که ذهنیت فردی، و معنایی مهمتر از آن یعنی سوبژکتیویته، حقیقت است. کیرکه‌گارد نوشت که انسان از این رو از جانوران متمایز می‌شود که همچون فرد وجود دارد: «فرد مقوله‌ی تعیین‌کننده و اساسی مسیحیت است»،[۶۸] و خطاب مسیح به هر فرد بود. از نظر کیرکه‌گارد یگانه شکل ایمان شکل فردی آن است.

این نکته که مفهوم سوژه مهمتر است از ذهنیت و از آن فراتر می‌رود، در خود نشان می‌دهد که ارزش سوبژکتیویته تنها به آزادی اندیشه خلاصه نمی‌شود. سوبژکتیویته وابسته است به قدرت گرفتن عینی آزادی انسان. مفهومی که در «حقوق دمکراتیک شهروندی» جلوه‌گر شده است. نویسندگان جنبش مشهور به «نقادی فرهنگی» نیز میان سویه‌ی اجتماعی فرهنگ که آن را Kultur می‌نامیدند، جنبه‌ی فردی فرهنگ که به دنبال گوته آن را Bildung می‌خواندند، تفاوت قائل می‌شدند. در جدال میان فردگرایان و جمع‌گرایان یکسو بر اهمیت فردیت همچون مفهومی مدرن تاکید داشت و جانب مقابل، انفراد، و دوری از اراده‌ی همگانی را که زاده‌ی همبستگی جمعی‌اش می‌پنداشت، سرچشمه‌ی ازخودبیگانگی می‌شناخت. ایراد جمع‌گرایان بر هواداران اصالت فرد این بود که با انکار اراده‌ی کلی، آنان در واقع منکر قانون عام و جهانشمول مدرنیته می‌شوند. در مقابل فردگرایان بر آرمان‌های روزگار پیدایش مدرنیته، یعنی به انسان‌گرایی رنسانس اشاره می‌کردند. ماکس استایرنر در پاسخ به هواداران اصالت جمع می‌گفت که هیچ شکل ازخودبیگانگی را نمی‌توان یافت که ریشه‌ی اجتماعی نداشته باشد: «آنچه از آن توست به تو همچون یک فرد تعلق دارد، آنچه تو را از خودت جدا می‌کند اجتماعی است». او می‌گفت: «تو برده‌ی کار هستی، اما کار کجا معنا دارد؟ در جامعه».

آرتور شوپنهاور از زاویه‌ای دیگر به اصالت فرد می‌تاخت. او می‌گفت که منش فردی، درست همچون منش اجتماعی می‌تواند سازنده و زاینده‌ی شر باشد. انسان به گمان او زندانی «اصل فردیت» (Principum Individuationis) است و نمی‌تواند از فاصله و شکافی بگذرد که او را از دیگر افراد جدا می‌کند؛ اما در عین حال نمی‌تواند خوشبختی

خود را خارج از مناسبات با دیگران متصور شود، دیگرانی که یکسر با او تفاوت دارند: «دیگران اشتباهی هستند که هم خطر و هم آزادی را به همراه می‌آورند. این نیاز به دیگری سازنده‌ی شکلی از رنج هم هست. خواستِ بودن با دیگری اندوه است. ممنوعیت و منع شدن از لذت همراه آن خواست می‌آید، اما لذت که بی‌دیگری دانسته و تجربه نمی‌شود».[۶۹] این‌سان فردگرایی مدرن روشنگر سویه‌ی ناکامل زندگی آدمی ست. این درس را پیشروان جنبش مدرنیسم در آغاز سده‌ی بیستم از شوپنهاور آموختند. هسته‌ی اصلی *بادن‌بروک‌ها* (۱۹۰۱) نخستین رمان توماس مان همین است: توماس بادن‌بروک هنگام خواندن کتاب شوپنهاور کشف می‌کند که فردیتش جز سد و مانعی در راه خوشبختی او نیست. این را هم درمی‌یابد که تنها در آفرینش، مکاشفه، و شهود هنری است که آزادی فردی به گونه‌ای کامل دانسته و بیان می‌شود. بیان می‌شود، نه اینکه به دست می‌آید. نسبت آزادی فرد با آفرینش هنری نکته‌ای است که نیچه نیز در *زایش تراژدی* وصف کرده بود. هنرمند دیونیزوسی در هنر به انفرادش پی می‌برد، و به تمایز عظیمی که میان این فردیت هست با آن فردیتی که در جامعه‌ی مدرن وجود دارد. فردیت هنرمند از خواست قدرت برمی‌خیزد. در *انسانی، بس انسانی* (۱۸۷۸) نیچه ساس جامعه‌ی مدرن را «آفرینش فردیت و ایده‌ی حقوق برابر» می‌داند که به گمان او به زایش سستی منجر می‌شود. این شکل از فردیت با انفراد انسان مسیحی خواناست. اینکه هر فرد بداند یا بپندارد که «در خدمت سعادت همگان» قرار گرفته است، به معنای فدا کردن خوشبختی است، آن سان که فرد می‌شناسد. در *دانش شاد* مستبد جبار با آشوب‌گرا تفاوتی ندارد، چرا که هر دو نظر فدا کردن فرد را همان کمال فردیت می‌شناسند و معرفی می‌کنند. نیچه در واپسین سال‌های کار فکری‌اش فردگرایی را «شکل فروتن و هنوز ناآگاه خواست قدرت» معرفی کرد.[۷۰]

تنهایی مهمترین دستاورد اخلاقی فردگرایی است، اما چون خود فردگرایی، دو نسبت متفاوت با روزگار مدرن دارد. هم می‌تواند «بیماری زندگی جدید» محسوب شود، و هم می‌تواند «بنیان اصلی و نهایی فرهنگی اصیل» به حساب آید. نیچه گفته است: «تنهایی بهر کسی گریز یک بیمار است، و بهر کس دیگر، گریز از برابر بیماران».[۷۱] تنهایی زرتشت از گونه‌ی دوم است که می‌گوید: «وانهادگی دیگر است و تنهایی دیگر، اکنون این را آموخته‌ای؟ و نیز این را می‌دانم که تو در میان آدمیان همیشه وحشی و غریب خواهی بود».[۷۲] این است سرود ستایش زرتشت چون به خانه بازمی‌آید: «ای تنهایی! ای خانه‌ی من، تنهایی. آوایت چه خوش و نوازشگر با من سخن می‌گوید... نزد تو همه گشادگی است و روشنی. اینجا ساعت‌ها نیز نرم‌گامتر می‌گذرند».[۷۳] در *آنک انسان* (۱۸۸۸) نیچه می‌نویسد: «تمامی زرتشت من هیچ نیست مگر سرود ستایش تنهایی» و

«راستی که من به تنهایی نیازمندم، باید گفت که تنهایی بهبود من است، بازگشتم به خویشتن، نفس آزاد، ملایم و بازیگوشم».[۷۴]

در آغاز سده‌ی بیستم، یعنی در دوره‌ی مشهور به مدرنیسم هنرمندان به تنهایی دلبسته بودند. از آن چون آرمانی یاد می‌کردند، و این را نه‌فقط از نیچه، بل از شاعری بزرگ از سده‌ی پیش، نیز آموخته بودند: «نابغه یکی است پس تنهاست. افتخار نیز یکی است اما به گندش کشیده‌اند». نیچه این گفته‌ی شارل بودلر را به زبان فرانسوی در یادداشت‌های آخر خود آورده بود. او در زمستان ۱۸۸۸–۱۸۸۷ در نیس آثار کامل بودلر را خواند و بعد نوشت که از «منش زوال‌پذیر تنهایی شاعر» هم به هراس افتاده و هم مجذوب آن شده است. ژان پل سارتر درباره‌ی تنهایی بودلر نوشته است که چون تحمل این تنهایی از عهده‌ی خود او برنمی‌آمد، پس از آن می‌گفت تا بتواند تحملش کند.[۷۵]

اکنون به جنبه‌ی دیگری از فردیت دقت کنیم. جامعه‌ی صنعتی از یکسو سازنده‌ی «جهان منافع مادی» بود که در آن سود شخصی انگیزش اصلی زندگی محسوب می‌شد (جهانی که شوپنهاور آن را «از دیدگاه اخلاقی و زیبایی‌شناسی» محکوم می‌دانست) و از سوی دیگر سازنده‌ی «جهان شخصی خواست و اشتیاق» بود، به این معنا که انگیزش اصلی زندگی فردی را بیرون از اختیار و دسترس فرد قرار می‌داد، اما این پندار را هم در فرد می‌آفرید که این جهان یا رام اوست، یا رام او خواهد شد، و او بر همه چیز نظارت خواهد یافت. موقعیت تراژیک انسان مدرن این است که اشتیاقش به زندگی با دیگران (آن گونه زیستن که به شور، شهوت و غریزه‌اش پاسخ دهد) در جریانِ پیشرفت، به پذیرش تدریجی انزوا، انفراد و تنهایی منجر می‌شود. برای فهم خواست و اراده‌ی خویش، باید اراده‌ی دیگری را پذیرا شوم، و سرانجام باید از خواست خویش بگذرم. حق گزینش و آزادی در فردیت معنا می‌یابند، اما در زندگی مدرن هیچ‌کس نمی‌تواند در فردیت خود باقی بماند. پس خواست زندگی در اندیشیدن فلسفی و هنری، در بهترین (و کاملترین) شکل خود که اندیشیدن به مرگ است، شکل می‌گیرد. از این ناسازه‌ها محکومیت فرد به زندگی تک (تنهایی) زاده می‌شود، و تنهایی دیگر سرچشمه‌ی خواست زندگی خواهد بود: «زندگی انسانی دردناک‌ترین شکل زندگی است: از رنج به وانهادگی و اضطراب می‌رسد».[۷۶] آدم‌ها از ترس این وانهادگی به زندگی گروهی روی می‌آورند و این زندگی وانهادگی را بارها افزون می‌کند: «رویکرد غریزی انسان در گریز از درد، فقط چهره‌ی درد را دگرگون می‌کند».[۷۷]

شوپنهاور فاصله‌اش را از خرد، علم، تکنولوژی و مدرنیته پنهان نمی‌کرد. می‌گفت که این همه، زندگی را از دایره‌ی نظارت ما بیرون می‌رانند. تجربه‌ی راستین ما (تجربه‌ی برآمده از زندگی اجتماعی) را که غیرفردی و غیرشخصی است، فردی می‌نمایاند، و

خواست، آگاهی و توان‌های ما را محدود می‌کند. «جهان به راستی موجود ما، جهانی که فعلیت دارد، نفی واقعی است».[۷۸] آنچه معمولاً مثبت دانسته می‌شود و ما آن را هستی می‌خوانیم با **تجربه** (تجربه‌ی در جهان بودن) جنبه‌ی منفی می‌یابد. نیچه با این جنبه‌ی از فردیت به یاری آثار شوپنهاور آشنا شده بود. دنیای مدرن، دنیایی که ما در آن خدا را کشته‌ایم، ما را به انفراد می‌خواند. **ما مثل هر قاتلی تنهاییم**. آسان می‌توان آوای داستایفسکی را شنید: در جهان بی‌خدا، هر کاری مجاز است. باژگونی ارزش‌ها نیز اینجا یافته می‌شود، همان که نیچه Umwertung می‌خواند. باید تنها بود، و تنهایی آنجا به ما تحمیل می‌شود که زندگی گروهی است و تمام مسوولیت‌ها از این زندگی جمعی برمی‌خیزد. این گونه جهان واقعی را به افسانه تبدیل کرده‌ایم. جهان منافع فردی و «سودطلبی» (که نیچه آن را با نفرت «اندیشه‌ی انگلیسی» می‌نامید) نمایشگر این باژگونی ارزش‌هاست. با دقت به تبارشناسی اخلاق و ارزش‌ها، درمی‌یابیم که در جهان ما زورمند و ناتوان، حاکم و محکوم، عقاب و بره وجود دارند. رابطه‌ای مادی میان اینان برقرار است، و اخلاق در پنهان کردن این رابطه می‌کوشد. ناتوان در گریز از این رابطه توانایی را درنمی‌یابد، بل زور را جایگزین آن می‌کند و آن را چون شر مطلق معرفی می‌نماید. می‌کوشد تا به خود هویتی مستقل ببخشد: از کنش‌ها، خواست‌ها و «گوهری یکه» یاد می‌کند که در واقع وجود ندارد. ژیل دلوز در *نیچه و فلسفه* (۱۹۶۲) می‌نویسد که آگاهی هرگز آگاهی از خود مستقل (و قائم به ذات) نیست، بل آگاهی از من است که رابطه دارم با چیزی یا کسی که بر من مسلط است. «آگاهی کمتر در نسبت با مورد خارجی، به بیان واقعی تعریف می‌شود، و بیشتر در مناسبت با **برتری**، به بیان ارزش‌ها، مطرح می‌شود ... نزد نیچه آگاهی همواره آگاهی **فرودست** است».[۷۹] آگاهی، نه آگاهی خدایگان، بل آگاهی بنده است. اندیشه این سان بیزاری ناشی از موقعیت فرودست است.

پل ریکور در مقاله‌ای درباره‌ی کتاب لویی دومون *رساله‌هایی درباره‌ی فردگرایی* از «بحران هویت» یاد کرده که بحران مدرنیته را می‌توان با آن شناخت.[۸۰] به نظر ریکور مفهوم هویت از مفهوم فردیت آغاز می‌شود. هویت جمعی تنها یک بیان قراردادی است. فرد در نخستین پله‌ی هویت‌یابی خود (که پله‌ای است شناخت‌شناسانه) خود را همچون «کسی» از «نوع» جدا می‌کند. این گونه‌ای انفراد یا بهتر بگویم «فرد شدگی» است. اما این فرد شدگی در عمل معنا می‌یابد، در کنش گفتاری. وقتی می‌گویم «دیدم که ...» ضمیر شخصی، مرا نه یکی از انواع، بل چون یک فرد می‌سازد. این شکلی از هویت یافتن نیز هست. هر کس با گفتن «من» به خود هویت می‌بخشد. اما این هویت تفاوت دارد با آن «هویت روایی» که من به خود می‌بخشم. در این مرحله‌ی اصلی است که من به خویشتن

تبدیل می‌شوم. پس هویت یافتن فراشدی است پیگیر که از فرد انسان به فرد و بعد به هویت روایی تبدیل می‌شود. یک یهودی، از آن یهودی‌ای که در زندگی هر روزه‌اش هست، به آدمی تک، و بعد به هویتی روایی تبدیل می‌شود. هر یک از این پله‌ها می‌تواند یا شکل نگیرد یا ناکامل باشد. اینجاست که «بحران هویت» پیش می‌آید. شکل قطعی این بحران زمانی آشکار می‌شود که هویت همچون «کارکرد روایت» به دست نیاید. هر فرد خود را با آنچه «درباره‌ی خود» روایت می‌کند (و نیز با روایت دیگران درباره‌ی خودش) می‌سازد. به گفته‌ی ویلهلم شاپت (شاگرد هوسرل) فرد دارای هویت نیست، بل «هویت خود را در گزارش درباره‌ی خود می‌یابد». شاپت در این مورد از یافتن خویشتن در گزارش حرف زده است: «من، در خود هیچ ندارد، همه چیزش را در سرگذشتش می‌یابد».[۸۱] این است راز اهمیت زندگینامه‌ی خود نوشته و خاطرات شخصی در ادبیات مدرن، و راز کارآیی استفاده از ضمیر «من» در این ادبیات.

گئورگ سیمل نیز از نسبت فردیت و بحران هویت یادکرده است. آغازگاه کار او تقابل فردیت است با جنبه‌ی اجتماعی زندگی، او برای روشن کردن این تقابل میان فردیت کیفی و فردیت کمّی تفاوت گذاشته است. به نظر او فردیت کمّی از سده‌ی هجدهم باقی مانده است. هر فرد پذیرا یا منکر مجموعه‌ای از ارزش‌هاست که گروه ساخته است، و او اعتبارش را از آن پذیرش یا انکار به دست می‌آورد. فردیت کیفی اما نتیجه‌ی سده‌ی نوزدهم است: فرد فراتر از نقشی که در گروه دارد، در خود یکه انگاشته می‌شود. اهمیت او «برای خود» است. کسی است که نمی‌توان دیگری را به جایش قرار داد. «او در خود یگانه ایقان را باز می‌یابد».[۸۲] می‌توان گفت که نسبت فرد با جمع شکلی ایستا دارد که به فردیت کمّی مرتبط می‌شود، و شکلی پویا دارد که به فردیت کیفی وابسته است. آگاهی انسان مدرن به دلیل وابستگی‌هایش به سنت هنوز در حکم خبر داشتن از اهمیت فردیت کیفی نیست.[۸۳] اما او به هر روگونه‌ای واکنش به «موقعیت جدید» خود نشان می‌دهد: از این رو مدام بیشتر از «اصول همگانی» دور می‌شود و اصولی فردی را بنیان می‌گذارد: «فردیت نیرویی است که از حل شدن کامل [ما در جمع] مانع می‌شود».[۸۴] انسان مدرن چون یگانه مسوول ارزش‌هایی است که آفریده، همواره وانهاده و هراسان است.

روح مدرن، همواره در دگرگونی است. سیمل از نایافتن توازن در آثار رودن یاد کرده و آن را ویژگی مدرن آثار رودن دانسته است.[۸۵] جامعه‌ی سنتی به روانشناسی نیاز نداشت، نه فقط به این دلیل که گروه امکان ظهور روان‌فردی را نمی‌داد، بل به این دلیل مهمتر که فرد با جایگاهی که جامعه به او می‌بخشید، آسان و زود همخوان می‌شد. ناآرامی روح مدرن زاده‌ی ناهمخوانی فرد است با گروه و جمع، به نظر سیمل، رودن کوشیده است تا در تندیس‌هایش این نکته را نشان دهد: «گوهر مدرنیته روانشناسی

ست، همه چیز در درون ما رخ می‌دهد».[۸۶] سیمل با برگسون هم‌نظر بود که سده‌ی یستم، سده‌ی روانشناسی خواهد بود، چون «دیگر روشن شده که فردگرایی مسیر راهنمای مدرنیته را ترسیم می‌کند». به همین دلیل وقتی از بحران زندگی مدرن حرف می‌زنیم، بحث به «بحران فردیت» و «بحران هویت» می‌کشد که در بحران فرهنگ خود را شکار می‌کنند.

بحران فرهنگ. این است مایه‌ی اصلی اندیشه‌ی سیمل درباره‌ی مدرنیته. گوهر بحران روزگار مدرن، به چشم او در فرهنگ نهفته است. فرهنگ والاترین بیان زندگی آفریننده است، اما این زندگی درونی، و این پویایی ناب روانشناسانه «چیزی می‌سازد که خود زندگی نیست، و زندگی به یک معنا هدفش را در آن از کف می‌دهد، و با خواست‌های زندگی سر جنگ می‌یابد». فرهنگ بنا به اشاره‌ی تلخ سیمل «سازنده‌ی یک آشوب مدام میان شکل‌های اتمیزه می‌شود»[۸۷] آدمی دیگر قادر به آفرینش شکل‌های تازه‌ی باور دینی نیست، هنر دیگر بیانگر نیست، فلسفه در بحران به سر می‌برد، و به گفته‌ی سیمل میان چارچوب یونانی آن و واقعیت موجود فاصله افتاده ست. سیمل که مدام از افلاتون ــ فیلسوف محبوبش ــ یاد می‌کند می‌نویسد که نیروی آفریننده‌ی هنر هم در حل تضاد آفرینش فردی و «وجدان گروهی» ناتوان مانده است. بدین‌سان «بحران فرهنگ مدرن، از گوهر متناقض زندگی خبر می‌دهد».[۸۸]

سیمل نه فقط یکی از نخستین اعتراض‌های نظام‌دار علیه فرهنگ مدرنیته را بیان کرد، بل شماری از جنبه‌های اصلی زندگی مدرن را پیش کشیده که به ویژه امروز اهمیت زیادی یافته‌اند. یکی از این جنبه‌ها تمایز و نابرابری موقعیت اجتماعی زنان و مردان ست در جامعه‌ی مدرن. دیگری شهرنشینی است و دشواری‌های زندگی در کلان شهرها. در این گفته‌ی دو سرتو که «شهر هم خاستگاه اصلی مدرنیته است و هم قهرمانش» می‌توان پژواک کلام سیمل را شنید.[۸۹] سیمل در مقاله‌ی «کلان‌شهر و زندگی ذهنی» (۱۹۱۱) شرح می‌دهد که چگونه ما به گوناگونی تجربه‌هایی که زندگی در کلان‌شهر به ما «تحمیل» می‌کند پاسخ می‌دهیم، و آن را از نظر فکری و روانی، به موقعیتی «درونی» تبدیل می‌کنیم. در کلان شهر ما از زنجیر «وابستگی‌های متقابل و سوبژکتیو» خلاص می‌شویم، یا دستکم فشار آن‌ها را کمتر احساس می‌کنیم، و بارها بیش از زندگی سنتی احساس آزادی می‌کنیم. اما این آزادی‌ها را به بهای در نظر گرفتن دیگران همچون ابزار و چیزها به دست آورده‌ایم. دیگری فقط در محاسبه‌های خشک و بی‌عاطفه‌ی مالی، یا به بیان بهتر در جایگاهش در تقسیم کار اجتماعی شکل می‌گیرد. حتی ادراک ما از زمان و مکان همخوان می‌شود با خردباوری ابزاری، اقتصادی و محاسبه‌گرانه. سیمل نخستین جامعه‌شناسی نبود که از «نسبت کلان‌شهر با مدرنیته

هنری» سخن گفته، اما نخستین متفکری بود که ناتوانی بیان را نتیجه‌ی زندگی در شهر مدرن دانست: «نزدیکی جسمانی و تنگی فضا فاصله‌ی روانی را چشم‌گیرتر می‌کند... هیچ کس در هیچ مکانی همچون که در شهر بزرگ احساس تنهایی و گم‌گشتگی نمی‌کند... مهمترین دلیل اینکه کلان‌شهر فردی‌ترین منش وجود شخصی را شکل می‌هد، منش تکامل فرهنگ مدرن است، یعنی غلبه‌ی روح عینی بر روح ذهنی».[۹۰] در شهر همه چیز همخوان با رسم‌های روز (مُدها) با یکدیگر همبستگی دروغینی می‌یابند: «هرچه دورانی عصبی‌تر باشد مُدهایش زودتر دگرگون می‌شود، زیرا نیاز به نمایش تمایزها ــ یکی از مهمترین عوامل رسم روز (مُد) ــ همراه با انرژی‌های عصبی پیش می‌رود».[۹۱] مقاله‌ی سیمل درباره‌ی مُد یکی از نخستین نمونه‌های بررسی «دگرگونی رسم روز» است. اهمیت این مقاله را باید در ادراک نسبت «گرایش فردی» با «گرایش اجتماعی» فرهنگ جستجو کرد، یعنی در نوعی ادراک دوگانگی پنهان در زندگی مدرن. حدود نیم سده که از نگارش مقاله‌ی سیمل می‌گذشت، رولان بارت کتاب **نظام رسم روز** (۱۹۶۷) را نوشت: نخستین گام جدی در این زمینه که پس از سیمل برداشته شد.

فصل دوم

نقد خرد علمی

یک گردش معکوس اندیشه در مجموعه‌اش، فلسفه خود تبدیل به معضل شده است.

ادموند هوسرل

یکی از مهمترین مشخصه‌های روزگار نو خردباوری است. نقادی به مدرنیته هرگز جدا از نقد به خردباوری نبوده است. ناقدان از زاویه‌های گوناگون به سنجش عقلانیت پرداخته‌اند، و هر دسته یکی از این زاویه‌ها را مهمترین جنبه دانسته‌اند. آنچه بسیاری از ناقدان در اهمیتش همداستانند به یکی از مهمترین ادعاهای روشنگران بازمی‌گردد: خرد علمی، اینکه رشد و تکامل خردورزی علمی می‌تواند راهگشای سعادت اجتماعی باشد. اما جز معدودی از این ناقدان، بقیه پند اسپینوزا را به کار نبسته‌اند، یا به آن مدعا خندیده‌اند، و یا بر نتایج فاجعه‌بار آن گریسته‌اند (به یقین برخی از این نتایج را جز فاجعه نمی‌توان خواند)، اما تنها اندک شماری از متفکران کوشیدند تا گوهر ادعا را کشف و درک کنند، و گروهی به راستی انگشت‌شمار در این نقادی راه به جایی بردند. خرده‌گیران به علم‌باوری که میراث روشنگری است ایراد داشتند، و در نقد به «کیش پرستش علم» در واقع بیشتر به پیروان سده‌ی نوزدهمی روشنگران، خاصه به ماتریالیست‌هایی می‌پرداختند که جزم‌اندیشی و «ادراکی مکانیکی از دگرگونی واقعیت عینی» را رواج داده بودند. کمتر این ایرادها متوجه اساس مدرنیته و تفسیر روشنگران می‌شد. راست است که در شیفتگی روشنگران نسبت به دستاوردهای علم (که خود زاده‌ی دلزدگی‌شان از مبانی متافیزیکی و فلسفی بینش‌های «غیرعلمی» بود) زیاده‌روی‌هایی به چشم می‌خورد، اما در مجموع آنان در مهمترین آثارشان چشم بر «مبانی متافیزیکی خود علم» نبسته بودند، و تا حدودی به این مسأله پی برده بودند که نکته‌های اصلی و مهم در فلسفه‌ی طبیعت (آنچه ما امروز علوم فیزیکی- طبیعی می‌خوانیم) به باورهایی که از تجربه و از روش‌های استقرایی، قیاسی، یا از تعمیم‌های نظری به دست می‌آید، خلاصه نمی‌شود، بل سرچشمه‌ی آن‌ها را باید شناخت، یعنی از داد و ستد و مکالمه‌ی فلسفه‌ی طبیعت با دیگر شاخه‌های اندیشه‌ی فلسفی نیز باخبر شد.

ناقدان سده‌ی نوزدهمیِ «پرستش علم» که سرچشمه‌های کار خود را در آثار

رمانتیک‌ها می‌یافتند، به گونه‌ای ناروشن و بی‌بهره از نظام‌مندی و روش، بدان روحیه می‌تاختند. دشوار می‌توان در نوشته‌های آنان میان «علم» و «علم‌گرایی» (یا scientism) تفاوتی یافت، آنان نه‌فقط عوارض اجتماعی توسعه‌ی علم را با «عوارض علم» یکی می‌پنداشتند، بل میان این دو و نتایج تکامل تکنولوژیک هیچ تفاوتی نمی‌گذاشتند. اما همپای تکامل فلسفه‌ی طبیعت سده‌ی نوزدهم به فلسفه‌ی علم سده‌ی بیستم (یعنی همراه تدقیق زبان منطق و ریاضی) ناقدان نیز زبانی صریح‌تر و دقیق‌تر یافتند، اصطلاح‌های تازه جا افتاد، و بحث به شکلی درست‌تر پیش رفت. این دقت و صراحت را ما مدیون پیشرفت بحث تاریخی درباره‌ی علم نیز هستیم. بی‌شک آثار بزرگانی چون ارنست کاسیرر، و الکساندر کوآیره، یاری زیادی به تکامل فلسفه‌ی علم و نیز به نقادی از آن، کرد.

بحران خردباوری

در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم، همپای پیشرفت نقادی رادیکال از خردباوری و نپذیرفتن بسیاری از نتیجه‌های علمی و اجتماعی مدرنیته، نقد خرد علمی شکل گرفت. اینجا نیز واپس‌گرایانی بودند که دیدگاه رمانتیک‌ها را پی‌گیری کنند، اما در مقابل فیلسوفانی هم به بررسی، سنجش و نقادی روحیه‌ی علمی مدرن پرداختند. ادموند هوسرل، بنیان‌گذار پدیدارشناسی، در سال‌های دشوار پایانی زندگیش ــ که نازی‌ها حق تدریس را از او گرفته بودند و مانع از انتشار آثارش می‌شدند، و در واقع خانه‌نشین شده بود ــ به مسأله‌ی بحران علم اروپایی پرداخت. سال‌ها پس از مرگ هوسرل، کتابی که یادداشت‌های فراوان و فصل‌های کاملی از نوشته‌های آن دوران او را در بر داشت، منتشر شد و جایگاه بلندی در بحث فلسفی درباره‌ی نقادی از علم اروپایی یافت. آنچه در بحث از واپسین کار هوسرل زود و آسان فراموش می‌شود، این واقعیت است که آغازگاه او در این نقادی نه از علم، بل از خردباوری بوده است.[1] او در این مورد کارش را از همان نقطه‌ای آغاز کرده بود که چند دهه‌ی پیش‌تر نیچه از آنجا بنیان خردباوری غربی را به باد انتقاد گرفته بود. هوسرل خود در سخنرانی‌ای که در هفتم و دهم ماه مه ۱۹۳۵ در وین با عنوان «فلسفه در بحران انسانیت اروپایی» ایراد کرد (و یکی از دو سخنرانی عمومی او بود در آن سال‌های ظلمانی) گفت: «من نیز یقین دارم که بحران اروپا ریشه در گونه‌ای خطای باور به خرد دارد. اما این نکته به این معنا نیست که به نظر من خردباوری در ذات خود ناپسند است، و یا در مجموعه‌ی هستی انسانی دارای اعتباری اندک است» او افزود

که خردباوری بنا به معنای اصیل خود در فلسفه‌ی یونانی روشن شدن خرد بر خود آن بوده است».[۲] پس نکته‌ی مهم همان «گونه‌ای خطا» در خردباوری است و نه «خطای خردباوری». به همین شکل می‌توان از مجموع آخرین نوشته‌های هوسرل دریافت که دشواری در «رویکرد مدرن به علم» است و نه در ذات خردورزی علمی. از این رو می‌توان روش هوسرل در بررسی تکامل اندیشه‌ی علمی را «سنجش خرد علمی» دانست. هوسرل در یادداشت‌هایی که برای پیشگفتار بحث و کتابش نوشته بود تاکید کرده که «علم یک آگاهی ساده‌اندیشانه در راستای منافع نظری نیست، بل درگوهر خود گونه‌ای انتقاد را می‌پروراند، انتقادی اصولی» و در توضیح این نقادی می‌افزاید: انتقادی که از بنیان اصول می‌پرسد و راهگشای فهم تکامل و هدف علم است.[۳]

این نکته‌ی واپسین بحث مهمی را می‌گشاید. علم برخلاف پندارهای فلسفه‌ی مدرن، نه بر بنیان نظریه، بل بر پایه‌ی پراکسیس استوار است. علم را می‌توان رویکردی نقادانه به جهان دانست، پس، پیش از آنکه جهان‌بینی جهانشمولی داشته باشد یک عمل است. این نکته بی‌شک بنیان تجربی علم را مورد تاکید قرار می‌دهد، اما در عین حال ادعای علم را منکر می‌شود که می‌توان روشی همگانی وکلی یافت که در هر موردی کارآیی‌ای همسان با موارد دیگر داشته باشد. در میان فیلسوفان آلمانی اندیشه به این تمایزها سابقه داشت، اما نقادی هوسرل و به ویژه تاکیدش بر «بحران» که درگستره‌ی خردباوری معنا می‌یابد، اهمیتی ویژه داردکه متاسفانه در بحث از واپسین کتابش بیشتر از یاد می‌رود.

پدیدارشناسی و علم

هوسرل همواره واژه‌ی مدرن را در مورد فلسفه‌ی چند سده‌ی اخیر به کار می‌برد، و بارها در این مورد از «فلسفه‌ی دکارت به این سو» یاد کرده بود. برای او «مدرن» نمایشگر تقابل روزگار پس از دکارت با اندیشه‌ی فلسفی سده‌های میانه و به ویژه با خردورزی «جهان یونانی» بود.[۴] در *بحران* نیز مدرنیته به این معنا به کار رفته است. (در این فصل *بحران* اشاره است به کتاب آخر هوسرل یعنی ***بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی***). زبان فلسفی هوسرل «مدرن» است، یعنی همراه است با زبان فلسفه‌ی پس از دکارت. هوسرل نیز چون دکارت از این نکته آغاز می‌کرد که برای هریک از ما این نکته قطعی است که آگاهیم. هر کس می‌تواند نسبت به هر چیز شک کند، مگر در مورد یک نکته: آگاهیِ خود. از این رو دانش از جهان واقعی و ابژکتیو (جهان بیرون از خویش) را بر اساس همین یگانه ایقان خود استوار می‌کنیم، یعنی از آنجا می‌آغازیم که بنیان یقینی

دانایی ماست. فلسفه‌ی دکارت، در این مهمترین نکته، که آغازگاه بحث نیز هست، تا به پیشنهاده‌ی فلسفی بالا می‌رسید، متوقف می‌شد. یعنی با طرح این نکته که سوژه‌ی اندیشنده، چون می‌داند که می‌اندیشد، یعنی آگاه است که آگاه است، هست.[۵] دکارت اینجا می‌ایستد تا به فلسفه‌ی خردباورانه‌اش شکل دهد. هوسرل اینجا توقف نمی‌کند، از ما می‌خواهد که درباره‌ی این آغازگاه بحث فلسفی مدرن بیشتر بیاندیشیم. به پیشنهاده بازمی‌گردیم: سوژه آگاه است که آگاه است. همین که او این آگاهی یا دانایی خود را بررسی و تحلیل کند، درمی‌یابد که این آگاهی فقط به یک شکل می‌تواند وجود داشته باشد: آگاهی از چیزی است. آگاهی نمی‌تواند فقط برای خودش وجود داشته باشد. همواره به گونه‌ای ضروری آگاهی است از چیزی بیرون خودش. پس اگر (و فقط اگر) چیزی بیرون سوژه وجود داشته باشد، سوژه آگاه می‌شود، سوژه نمی‌تواند به عنوان سوژه‌ی آگاه فاقد چیزی به عنوان ابژه باشد. دانایی به «مورد دانایی» وابسته است. موقعیتی ذهنی (که به هر رو گونه‌ای دانایی است) در حالت «فقط برای خود» بی‌معناست. نکته‌ی مهم بعدی که در پی این بحث پیش می‌آید این است: ما در عمل متوجه می‌شویم که هرگز نمی‌توانیم به گونه‌ای تجربی میان موقعیت آگاهی و موارد آگاهی یعنی ابژه‌هایی که به آن‌ها آگاه می‌شویم، تفاوت قائل شویم. شاید از دیدگاه مفهومی (و به این اعتبار نظری) بتوانیم چنین خط تمایزی را ترسیم کنیم، اما در تجربه‌های واقعی خودمان این دو از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند.[۶]

در سده‌های طولانی که از اندیشه‌ی فلسفی غربی می‌گذرد، بسیاری از فیلسوفان اعلام می‌کردند که ما نمی‌توانیم (و هرگز هم نخواهیم توانست) بدانیم که آیا موردهای آگاهیمان، یعنی ابژه‌های جهان بیرون از ما (جهان خارجی) به راستی هستی مستقلی از ما (ذهن ما) دارند یا نه، و باز نخواهیم دانست که به راستی این ابژه‌ها هیچ ارتباطی با تجربه‌های ما دارند یا نه، و اگر به فرض دارند، این ارتباط چه شکلی دارد. هوسرل با این دیدگاه شک‌آوری همراه نیست. او می‌نویسد که به طور قطع و با یقین می‌توان گفت که ابژه‌های آگاهی ما به ***مثابه ابژه‌های آگاهی برای ما*** وجود دارند، حالا هر شکلی یا تعیّنی داشته یا نداشته باشند. ما می‌توانیم آن‌ها را «به عنوان ابژه‌های آگاهی خود» مورد دقت قرار دهیم، بی‌آنکه نیازمند فرض‌ها یا بحث‌هایی باشیم که درباره‌ی هستی مستقل آن‌ها درمی‌گیرد. خواه به گونه‌ای اثباتی نتایج این بحث‌ها را بپذیریم، خواه آن‌ها را رد کنیم، به هر رو نمی‌توانیم منکر شویم که این ابژه‌های مورد بحث دستکم به یک شکل وجود دارند: موضوع‌های آگاهی ما هستند. نکته‌ی مهمتر اینکه، ما فوری‌ترین و مستقیم‌ترین راه ورود به آن‌ها را با همین فرض آغازین می‌یابیم، یعنی همین که ابژه‌ای را چون ابژه‌ی آگاهی بشناسیم، از آن بیش از هر چیز دیگر باخبر می‌شویم، و این باخبری یا آگاهی

بی‌نیاز است از پاسخ فرضی به وجود مستقل ابژه، یا عدم وجود مستقل آن. پس هر گونه نکته و پرسشی درباره‌ی «استقلال وجودی» آن را داخل پرانتز قرار می‌دهیم، و با همین کار نشان می‌دهیم که تلاش فلسفی برای یافتن پاسخ به این پرسش تا چه حدّ بی‌حاصل بوده و از آغاز غیرضروری.

شعار مشهور فلسفی هوسرل «به سوی خود چیزها» ریشه در نکته‌ی بالا دارد: به سوی چیزهایی که رهایند از هر گونه تعیّن، و هر منش یا صفتی که ما برای آن‌ها قائل می‌شویم، یا همچون فرض در موردشان مطرح می‌کنیم.[۷] این یعنی ادراک چیزها آن‌سان که می‌توانند باشند (یگانه شکل یقینی که در آن می‌توانند باشند) یعنی ادراک چیزها چون ابژه‌های دانایی و آگاهی سوژه. تحلیل پدیدارشناسانه، بررسی هر چیزی است که مورد تجربه‌ی ما قرار گیرد، هنگامی که رها و فارغ از این نکته مطرح شود که آیا دارای تعیّن معناشناسانه‌ای هست یا نه. تجربه‌ی مستقیم و شهودی که فارغ از تعیّن‌های فرضی باشد، البته صرفاً شامل ابژه‌های مادی نمی‌شود، بل به داده‌هایی تجریدی چون اندیشه‌ها، دردها، هیجان‌ها، خاطره‌ها و ... مرتبط می‌شود، و نیز به علوم و هنرها و... در تمام این موارد پرسش هستی مستقل را کنار می‌گذاریم، و آن را چون هر مورد متعیّن دیگر «داخل پرانتز» قرار می‌دهیم و فقط ابژه‌ها را همچون «محتوای آگاهی» در نظر می‌گیریم، یعنی چون چیزهایی که به یقین هستند و به هیچ رو چیزهایی فرضی نیستند.

اکنون به نکته‌ی اصلی مورد نظر هوسرل بازگردیم: ذهن همواره به سوی ابژه‌ای جهت می‌گیرد، یا به زبان هوسرل به سوی چیزی کشیده می‌شود. مثلاً ابژه‌ی ساده‌ای چون یک کتاب. می‌توان کتابی را دوست داشت، حتی آن را ابژه‌ای مقدس دانست. می‌توان آن را به یاد آورد، کتاب می‌تواند خاطره‌ای، یا حسی عاطفی را در کسی برانگیزد و ... تمامی محتوای فکری و آگاهی سوژه به سوی این کتاب کشیده می‌شود. این تمایل و راستا داشتن به سوی ابژه، منش یا صفت یکه و مشخص‌کننده‌ی ذهن است. ذهن و نه هیچ چیز دیگر در جهان، به سوی ابژه، یعنی به سوی چیزی خارج از خود تمایل می‌یابد، و جهت می‌گیرد.[۸] هوسرل این خصلت ویژه‌ی «درباره‌ی چیزی بودن» ذهن، یا تمایلش «به سوی خود چیزها» را «نیت‌مندی» یا «حیث التفاتی» ذهن می‌خواند.[۹] نیت‌مندی پیش از آنکه به اراده، قصد و خواست ما مرتبط باشد، به همان «امتداد یا راستا یافتن به سوی ابژه» مرتبط است. این محتوا، گونه‌ای توصیف واقعیت ذاتی ابژه است که بر اساس این توصیف خاطره، حس، اشتیاق و غیره شکل می‌گیرند. بدین‌سان دیگر هیچ اهمیتی ندارد که آیا به راستی کتابی در دنیای خارج وجود دارد یا نه، کتاب را می‌توان در پرانتز قرار داد. کتاب اهمیتی ندارد، نکته‌ی مهم این است که ذهن من به

سوی آن کشیده می‌شود. این است جنبه‌ی مهم تقلیل پدیدارشناسانه: درک اینکه اکنون در حال درک این نکته‌ام که کتابی خارج از من، آنجا وجود دارد. من از همین بنیان آغاز می‌کنم، یعنی از نتیجه‌ی آن تقلیل پدیدارشناسانه. هر کس چیزها را از این راه می‌شناسد، خواه کتابی را، خواه کهکشانی را، یا دنیای خیالی افسانه‌ها را. هوسرل این نکته را کشف اصلی خود در فلسفه می‌دانست: بنیان شک‌ناپذیر هر گونه شناخت، گونه‌ای آشکارگی بی‌میانجی که از استدلال‌های استعلایی هم جدا نیست. آشکارا، هوسرل در چارچوب تقابل ابژه/ سوژه باقی مانده است. سوژه در جهان ابژه‌ها قرار گرفته و آن‌ها را می‌شناسد. نه بر اساس دانسته‌های پیشینی، بل بر اساس بنیان تقلیل‌گرایی که در آن ابژه‌ها خود را به او چنانکه هستند می‌شناسانند.

پدیدارشناسی هوسرل علم نیست، اما نسبت میان علم و خرد را مطرح می‌کند. برای توصیف تجربه‌ای مشخص، حتی ساده‌ترین آن‌ها، پدیدارشناسی ناگزیر است به نسبت‌های علم و خرد دقت کند. تجربه رها از هر تعیّن علمی موضوع اصلی است، منش نیّت‌مند این تجربه، البته از راه علم شناخته نخواهد شد، اما حتی نخستین قاعده‌بندی‌های شناختی و ادراکی آن، فهم علم را دگرگون می‌کند. با توجه به تجربه‌های ناب و ساده‌ی انسانی می‌توان دریافت که «داده‌های علوم انسانی» تا چه حدّ ساده‌گرایانه برگزیده می‌شوند و معیارها و ضوابط این علوم تا چه حدّ نادقیق تعیین می‌گردند. با روش تقلیل پدیدارشناسانه می‌توانیم لایه‌های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و فردی هر تجربه را کنار بزنیم و آن را به عناصر ابتدایی تشکیل‌دهنده‌اش بازگردانیم. هدف اصلی پدیدارشناس به گفته‌ی لاکمن توصیف ساختارهای همگانی جهت‌گیری سوبژکتیو در جهان است، و نه شرح منش‌های کلی جهان ابژکتیو».[10] پدیدارشناسی پیش از هر چیز اصلی است در نقادی فلسفی. روش آن تقلیل یا اپوخه است. از مفهوم تقلیل پدیدار شناسانه در *پژوهش‌های منطقی* (۱۹۱۳-۱۹۰۰) هوسرل نیز بحث شده است، هرچند آنجا با این عنوان نیامده است. نخستین بار این لفظ در *ایده‌های راهگشا* (۱۹۱۳) با شرح و بیانی دقیق آمده است.[11] هر چیز (هر ابژه‌ی) این جهان بر ما ظاهر می‌شود، هر شکل ظهور، حتی ساده‌ترین شکل آن، آشکار شدن چیزی است. آگاهی ما از چیزی، و به سوی آن چیز است. این آشکارگی همواره مجموعه‌ای از «باورها» یا فرض‌ها را همراه دارد، چیزهایی چون واکنش‌های طبیعی، ارزش‌گذاری‌ها، رویکردهای عاطفی و حسی. پس نسبتی هست میان آنچه آشکار می‌شود (noema) و آنچه به سوی آشکارگی پیش می‌رود (noesis).

کتاب بحران

واپسین یادداشت‌های هوسرل که پس از مرگش در ۱۹۵۴ به صورت کتابی پرحجم، با عنوان ***بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*** منتشر شد، نتیجه‌ی ــ و به یک معنا ادامه‌ی ــ کارهای قبلی او در زمینه‌ی پدیدارشناسی بود. هوسرل در آخرین سال‌های زندگیش در سخنرانی در وین و پراگ ارائه کرده بود که در آن‌ها اصولی از کتاب ***بحران*** را شرح داده بود. امروز متن این سخنرانی‌ها به صورت پیوست‌های کتاب منتشر شده‌اند. سخنرانی وین (مه ۱۹۳۵) عنوان «فلسفه در بحران انسانیت اروپایی» را داشت که در ***بحران*** به نام «بحران انسانیت اروپایی و فلسفه» آمده است. سخنرانی پراگ (دسامبر ۱۹۳۴) «بحران علوم اروپایی و روانشناسی» نام داشت. در هر دو مورد هوسرل از مخاطبان خود خواسته بود که مباحث ارائه شده را در حکم «درآمدی به پدیدارشناسی» بدانند. این نکته‌ای است که او بارها در مورد متن کتاب بحران نیز تکرار کرده است.

هریک از کتاب‌هایی که هوسرل نوشت (از آن میان ***پژوهش‌های منطقی*** و ***ایده‌های راهگشا برای گونه‌ای از پدیدارشناسی***، ***تعمق‌های دکارتی*** ۱۹۲۷ ***منطق صوری و منطق استعلایی***، ۱۹۲۹ و ...) در حکم مقدمه‌ای بود بر جنبه‌هایی از پدیدارشناسی استعلایی. ***بحران*** هم از این حکم مستثنی نیست. خود هوسرل آن را «رویکردی پدیدارشناسانه در شناخت زیست جهان» نامید، که «ضرورت تاریخی پدیدارشناسی» را در موقعیت کنونی فلسفه ثابت می‌کند. نگارش این حجم عظیم یادداشت‌ها «رسالت هوسرل» بود در برابر وضعیتی که خود آن را بحرانی می‌خواند. او یقین یافته بود که روزگار ما، دوران بحران اندیشه و علم اروپایی است، یعنی بحران جهان مدرن به معنایی کلی، چرا که اندیشه‌ی مدرن «سیاره‌ای» است. هوسرل سرچشمه‌ی بحران شناخت علمی و فلسفی را در «ابژکتیویسم» علم مدرن یافت؛ یعنی در این برداشت دکارتی که جهان واقعی، دنیایی است که با قاعده‌های ریاضی و کمّی شناختنی است. هوسرل که عمری تلاش کرده بود تا نشان دهد که پدیدارشناسی استعلایی یا به گفته‌ی خودش فلسفه‌ی واقعی باید جهان را فارغ از «یقین‌های محاسبه‌شدنی» بشناسد، نمی‌توانست در برابر نتایج این «فرو کاستن هر چیز به قانون‌های ابژکتیو» بی‌اعتنا یا خاموش بماند.

بحران، به بحران علم و اندیشه خلاصه نمی‌شود. هرچند موضوع اصلی کتاب هوسرل این بود، اما به مناسبت‌هایی مدام یادآوری کرده است که این بحرانی است جهانی و «معنوی».[۱۲] بحرانی که تنها از رشته‌ای یا مجموعه‌ای از دشواری‌های پراتیک یا فنی خبر نمی‌دهد، بل در واقع بحران ارزش‌هاست. می‌توان با تفسیری اجتماعی گفت که روزگار نو، روزگار بحران‌هاست. بیکاری، تورم، جنگ‌های جهانی و منطقه‌ای، قحطی،

عدم توزیع مناسب و درست درآمدها، از میان رفتن تعادل زیست‌شناسانه، وجود رژیم‌های مستبد و توتالیتر که از روش‌های غیرانسانی برای ادامه‌ی سلطه‌ی خود سود می‌جویند، ترس از کاربرد سلاح اتمی و ... این همه عناوین اصلی اخباری هستند که ماهواره‌ها همزمان در سراسر جهان پخش می‌کنند. پیش‌بینی جنبه‌های معنوی بحران در روزگاری که استالینیسم و فاشیسم بر سر قدرت بودند، دشوار نبود، اما نکته اینجاست که کتاب هوسرل هنوز زنده است، با همان قدرت فضیلت خود را حفظ کرده و با ما از روزگارمان حرف می‌زند، و از زیست جهانمان.

پژوهشگران هنوز می‌پندارند که سلسله یادداشت‌هایی که به کتاب *بحران* انجامید، همزمان با دو سخنرانی هوسرل در وین و پراگ در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰ شکل گرفت، اما در واقع ریشه‌ی اصلی کتاب را باید در سال‌های پس از جنگ جهانی نخست جست. هوسرل در ۱۹۱۹ می‌خواست کتابی درباره‌ی خردباوری مدرن بنویسد، ادامه‌ی این خواست به نخستین طرح کتاب *بحران* انجامید. به یقین این نکته که *بحران* در ایام دوزخی حکومت هیتلر نوشته شده (وقتی هوسرل ناامید و تنها بود، و بسیاری از دوستان و شاگردانش او را ترک کرده بودند) بر روحیه‌ی کلی و شیوه‌ی نگارش متن اثر گذاشته است. اشاراتی به روزگار نگارش، در کتاب یافتنی است. تلخی زندگی در سلطه‌ی رژیمی توتالیتر، که بی‌ارتباط با روزگار مدرن پدید نیامده است، به قول هوسرل هشدار می‌داد که چه بسا مدرنیته امکان تجربه‌هایی از این دست را باز فراهم آورد. به نظر هوسرل انسان مدرن مفهوم فرجام یا Telos را از دست داده است. علم رها از چشم‌اندازی فرجام‌شناسانه در کنش راستین هر روزه‌اش ویرانگر شده است، و علم مدرن (که از دوران رنسانس پدید آمده) «دلالت متعالی» خود را از یاد برده است. اکنون به چشم هوسرل که در آستانه‌ی مرگ قرار داشت، رسالت پدیدارشناسی نه روشنگری اندیشه‌ها، بل آشکارگی عنصر معنوی بود.

در عنوان کتاب واژه‌ی «اروپایی» معنای اندیشه‌ی مدرن و چه بسا بتوان گفت که معنای مدرنیته را دارد. خود هوسرل مقصودش از کاربرد آن را «توجه به برداشت مسلط» دانسته است. این نکته تا حدودی یادآور کاربرد صفت اروپایی پس از نیهیلیسم در آخرین آثار نیچه است. اروپایی برای او نیز معنای کلی «موقعیت امروزی و مسلط متافیزیک غربی» را داشت. نکته اینجاست که وقتی الگوی مسلط و مقتدر مدرنیته، از بنیان متافیزیکی اندیشه‌ی اروپایی آغاز شد و به جهان ارائه شد، پس «هیچ باوری» و بحرانش نیز منش «اروپایی» دارد. هوسرل در بخشی از یادداشت‌ها که در نشریه‌ی filosofia در بلگراد (۱۹۳۶) منتشر کرد، تاکید داشت که وقتی می‌گوییم علم اروپایی یا بحران اروپایی، منظورمان علم و بحران مدرن است. عنوان فرعی که هوسرل برای این

بخش چاپ شده، برگزید، جالب توجه است: «مقدمه به فلسفه‌ی پدیدارشناسی». یعنی این بار، از راهی دیگر، باز به پدیدارشناسی می‌پردازیم، اما در پیکر یک فلسفه در نظرش می‌آوریم. در همین بخش منتشر شده تاکید شده که «علم به شیوه‌ای که گالیله پایه نهاده است» نمی‌تواند راهگشای چنین فلسفه‌ای باشد. نام گالیله هم چون عنوان «اروپایی» بیشتر نمادین است، عنوانی است کلی برای تشخیص و روشن کردن مسیر ادراک علمی و «روحیه‌ی مسلط بر فیزیک معاصر». این نکته را باید به یاد داشته باشیم که هوسرل تاریخ‌نگار اندیشه‌ی علمی نبود، و آشکارا دیدگاهش متاثر از مباحث متفکرانی چون کوآیره و کاسیرر است.

نظم یادداشت‌ها در *بحران* آن سان که ژرار گرانل در ترجمه‌ی فرانسوی خود از کتاب رعایت کرده چنین است: نیمی از صفحات کتاب یادداشت‌های اصلی است و نیمی دیگر از پیوست‌ها و افزونه‌ها شکل گرفته است. نیمه‌ی نخست از هفتاد و سه قطعه تشکیل شده که در سه بخش متفاوت آمده‌اند. بخش نخست عنوان «بحران علوم همچون بیان بحران رادیکال زندگی در انسانیت اروپایی» دارد که از هفت قطعه تشکیل شده است. در این قطعات از مفهوم «بحران»، «تبدیل علم به دانش از داده‌های موجود»، زمینه‌ی فکری و فلسفی این تبدیل از رنسانس به بعد، شکست «علم همه جانبه» و آرمان فلسفه‌ی مدرن، یاد شده است. قطعه‌ی هفتم «اهداف کتاب» را شرح می‌دهد. در آغاز این قطعه هوسرل می‌پرسد که وظیفه‌ی «ما فیلسوفان امروزی» در برابر بحران چیست؟ و با لحنی تلخ بی‌آنکه نام ببرد از هیدگر انتقاد می‌کند.[۱۳] (جای دیگری از کتاب، او انتقاد هیدگر و «فلسفه‌ی مُد روز» او را علیه دکارت به باد حمله می‌گیرد[۱۴]). او کار خود را «بارآمده در مکتب فیلسوفان راستین سنت بزرگ فلسفه» می‌داند که باید از «کار ادیبان فیلسوف‌نما» جدا دانسته شود.

بخش دوم کتاب *بحران* با عنوان «در توضیح سرچشمه‌ی تقابل مدرن میان ابژکتیویسم فیزیکی و سوبژکتیویسم استعلایی» از قطعه‌ی هشتم تا قطعه‌ی بیست و هفتم ادامه می‌یابد. این قطعه‌ها درباره‌ی اهمیت «ریاضی کردن» علم مدرن هستند و به فیزیک از گالیله به بعد می‌پردازند، و در این راه هوسرل از فلسفه‌ی دکارت «این بنیان‌گذار خردباوری مدرن» بحث می‌کند (قطعه‌های شانزدهم تا بیست و یکم). بخش سوم کتاب از قطعه‌ی بیست و هشتم تا قطعه‌ی هفتاد و سوم ادامه دارد. عنوان این بخش «روشن کردن مفهوم متعالی» است. این بخش خود از دو قسمت شکل گرفته است، نخستین درباره‌ی زیست جهان و جایگاه علم در آن است، قطعه‌ی پنجاه و سوم در این میان ارزش ویژه‌ای در بحث از مدرنیته دارد. هوسرل در این قطعه از «ناسازه‌ای بر ناگذشتنی» یاد می‌کند، ناسازه‌ی سوبژکتیویته‌ی انسانی: موجودی هست که هم سوژه است و هم ابژه.

این بحث هوسرل، در آثار میشل فوکو کامل شده است. قسمت دوم درباره‌ی دیدگاه انتقادی از «روانشناسی معاصر» است و «شکست رقت‌بار» آن را بررسی می‌کند. این بخش، تا حدودی ادامه‌ی کارهای قبلی هوسرل است.

اما نیمه‌ی دوم کتاب یعنی بخش پیوست‌ها و افزونه‌ها خود از دو پاره شکل گرفته است. پاره‌ی نخست از سه مقاله تشکیل شده: طرحی از سخنرانی پراگ، متن سخنرانی وین و مقاله‌ای مهم درباره‌ی «ریاضی کردن طبیعت در علم مدرن» که تاریخ نگارش این مقاله به پیش از سال ۱۹۲۸ باز می‌گردد. پاره‌ی دوم در بیش از دویست صفحه متن یادداشت‌هایی است که هوسرل می‌خواست به تدریج به هفتاد و سه قطعه‌ی اصلی *بحران* بیافزاید، یا احتمالاً مجلد دومی فراهم آورد، مجلدی که جز همین یادداشت‌ها چیز دیگری از آن در دست نداریم. اژن فینک فیلسوف پدیدارشناس و دوست هوسرل در نوشته‌ای نشان داده که در طرح اصلی هوسرل، بخش عمده‌ی این «ادامه‌ی کتاب» درباره‌ی ناسازه‌های روانشناسی مدرن بود، تا در پایان بتوان به مفاهیم متافیزیکی پرداخت.[۱۵]

اگر در پی دانستن نقد هوسرل به خردگرایی باشیم، سی و چهار قطعه‌ی نخست کتاب *بحران* را باید بخوانیم.[۱۶] این قطعه‌ها به معنای امروزی واژه در حکم «شالوده‌شکنی» فلسفه‌ی مدرن هستند، یعنی پیش از آنکه به یاری پیش‌فرض‌هایی به نقادی بپردازند، در حکم تحلیل آن از طریق «خنثی کردن دلالت‌های معنایی آن» به شمار می‌آیند. این قطعه‌ها نشان می‌دهند که فلسفه مرزها و محدوده‌اش را خود تعیین کرده، و دیگر نمی‌تواند از آن فراتر رود، چراکه خود را بر اساس این محدودیت تعریف کرده است. در قطعه‌ی دوازدهم می‌خوانیم که «فلسفه در اصل، یعنی نزد پیشینیان [یونانیان] قرار بود که «علم باشد»، یعنی آگاهی کلی از کلیت موجود باشد، نه آگاهی مبهم و نسبی از رخدادها بل آگاهی بخردانه یا اپیستمه.[۱۷] هرچند فلسفه‌ی باستان نیز ایده‌ی درستی از عقلانیت و از علم همگانی نداشت، اما می‌توان دید که الگوی مدرن یکسر از این کلیت دور افتاده است. هوسرل می‌نویسد که اکنون «رویای دستیابی به فلسفه همچون یک علم، علمی جدی و دقیق به پایان رسیده است»[۱۸]

در سخنرانی وین، هوسرل تاکید کرده بود که آنچه می‌گوید نمایشگر بحرانی است که خردباوری و «ایمان به علم» پیدایش آن را موجب شده‌اند. اکنون، این‌ها خود را «در نظریه‌هایی پوشانده‌اند که از جهان بیگانه‌اند». هوسرل تاکید می‌کند که هیچ به این دیدگاه نادرست پایبند نیست که «باور دارد علم انسان را خردمندتر می‌کند، و تقدیرش آفرینش انسانیتی است که حاکم بر سرنوشت خویش خواهد بود».[۱۹] اما این نقد به خردباوری را نباید به معنای پذیرش «نابخردی» دانست که هوسرل همواره آن را با «شک‌آوری»

همراه می‌دانست. مسأله‌ی هوسرل این است که «خردباوری به بیراهه رفته است».[۲۰] این ایمان مطلق به علم یکسویه است، هرچند فیلسوفان در آغاز همواره یکسویه می‌نگرند. هوسرل حساب خود را از آن «فلسفه‌ی نابخردانه»ای جدا می‌کند که در کار انتقاد به کلیت فکر فلسفی از رنسانس به این سوست و چنان رفتار می‌کند که گویی می‌تواند چهره‌ی ساده‌گرای آن را آشکار کند. اما این ساده‌گرایی که هوسرل «ابژکتیویسم» می‌خواند، خود همانندی در «ساده‌گرایی فلسفه‌ی نابخردانه» دارد.[۲۱]

«دقت فرجام‌شناسانه و تاریخی» به سرچشمه‌ی موقعیت بحرانی امروز فقط محصول تاثیرپذیری هوسرل از موقعیت تاریخی نیست، بل بیشتر نتیجه‌ی پیشرفت مباحث پدیدارشناسی است. در واقع بخش طولانی سوم از نیمه‌ی نخست کتاب *بحران* پیش از هر چیز درباره‌ی «آن ناهمخوانی میان جهان راستین زندگی با دیدگاه روانشناسانه» است. هوسرل خود قطعات بخش سوم و دوم را «درآمدی به بحث اصلی» می‌دانست.[۲۲] اما بحث اصلی «ادراک روزگار معاصر» است. هوسرل خود می‌گوید: «من فیلسوف زمانه‌ام، زمان حاضرم، هستم».[۲۳] نکته اینجاست که بحران روزگار نو نه به موقعیت ابژکتیو خلاصه می‌شود و نه حتی به خردورزی فلسفی، «بل این بحرانی است مرتبط به روح (Geist) اروپایی» و می‌توان با توجه به اهمیت دیدگاه فرجام‌شناسانه در پدیدارشناسی، این نکته‌ی آخر را تا حدودی نزدیک به مفهوم هگلی از روح دوران دانست. در قطعه‌ی هفتاد و سوم *بحران*، هوسرل از «فلسفه چون تعمق درباره‌ی خویشتن انسان، یا به خود تحقق بخشیدن خرد» یاد کرده است. آنجا آشکارا او شماری از اصطلاح‌های هگل را به کار برده است.[۲۴] در این قطعه مسأله‌ی مورد نظر هوسرل بررسی علم کلی است. من یک نفس (یک خود) هستم که فقط در اجتماع انفاس (خودها) معنا دارم، انسان در یک «تکامل تاریخی» (Histirizät) از زندگی انسانی قرار می‌گیرد، تکاملی در خود. اینجا مفهوم «در خود» به تکامل ابژکتیو بازمی‌گردد. که ایده‌ای است هگلی. هنگامی که هوسرل می‌نویسد: «خرد مشخصه‌ی اصلی انسان است، مقصودم از انسان موجودی است زنده در کنش‌های شخصی و عادت‌هایش. این زندگی همچون زندگی‌ای شخصی یک شدن مداوم است، از راه نیت‌مندی مداوم تکامل. آنچه از این زندگی نتیجه می‌شود خود انسان است. بودنش شدنی مداوم است.»[۲۵] در این قطعه ما را در فضای زبانی و فکری *پدیدارشناسی روح* قرار می‌دهد. اما از این همانندی نمی‌توان نتیجه گرفت که در *بحران* حتی رگه‌ای از «فلسفه تاریخ» نهفته است. هوسرل خود در «سرچشمه‌ی هندسه» (که قطعه‌ای است چون پیوست قطعه‌ی نهم *بحران*) می‌نویسد: «پژوهش ما تاریخی هست، اما نه به معنایی متعارف. درونمایه‌ی مورد بحث ما مسائل ژرفی را پیش می‌کشد که برای تاریخ متعارف ناآشنایند، مسائلی که به هر رو به

شیوه‌ی خاص خود بی‌شک تاریخی هستند»،[۲۶] سپس او از «هندسه‌ی گالیله» مثال می‌آورد. تاریخ در *بحران* «تاریخ اندیشه‌ی مدرن» است. پس نباید به یاد «خرد در تاریخ» هگل بیفتیم، زیرا برای هوسرل نکته‌ی مهم توهم حضور فرد در توهمی است که تاریخ نام‌گرفته است. البته هوسرل گاه از علم چون فراشدی تاریخی یادکرده است که «سنت» ویژه‌ی خود را (یعنی شیوه‌ی خاص خود را در رویارویی با جهان) دارد. واژه‌ی سنت که بعدها در هرمنوتیک هانس گئورگ گادامر نقش مهمی یافت، در *بحران* و به ویژه در «سرچشمه‌ی هندسه» به کار رفته است: «وجود انسانی ما در دل تعداد بی‌پایانی از سنت‌ها حرکت می‌کند. تمامی جهان فرهنگی، در کل شکل‌هایش، در سنت وجود دارد»[۲۷] هوسرل می‌افزاید که سنت انسانی است، یعنی از کنش‌های انسانی برمی‌خیزد، و میان افراد انسان ادامه می‌یابد.

تحقق رویای فلسفه همچون علمی جدی و دقیق که هوسرل در *بحران* آن را رویایی پایان یافته دانست، از آنجا ناممکن شده که در روزگار ما «علم به هیچ رو چیزی ندارد تا به ما بگوید».[۲۸] زمانی نیچه گفته بود که «مشخصه‌ی اصلی سده‌ی نوزدهم پیروزی علم نبود، بل پیروزی روش علمی بود بر علم»، هوسرل با این نکته موافق است و آن را به گرایش درازمدت علم مدرن نسبت می‌دهد. او *تعمق‌های دکارتی* را با این نکته به پایان می‌رساند که آزادی نه ادراک ضرورت‌های جهان ابژه (حتی آنجا که با دقت علمی تبیین شده باشند)، بل موردی است سوبژکتیو، و زندگی حرکت سوبژکتیویته است به سوی خودش. در حالیکه علم هرگز آرمانی جز «آرمان بیان یکسر ابژکتیو» پیش رو نداشته است.[۲۹]

در قطعه‌ی بیست و هشتم کتاب *ایده‌های راهگشا برای گونه‌ای از پدیدارشناسی*، هوسرل از نسبت دانایی و جهان بحث کرده است. او می‌گوید که این نسبت آنجا که تبدیل به «رابطه‌ای هستی‌شناسانه» می‌شود فراتر از «قراردادها و دلالت‌ها» می‌رود. یکی از دلایل هوسرل در ضدیت با روانشناسی این است که روانشناسی قادر به ادراک این نسبت نیست».[۳۰] باز در همین کتاب تمایز میان علم جزمی و رویکرد پدیدارشناسانه پیش از هر چیز نتیجه‌ی ناتوانی علم در همراه شدن با انتقاد دانست شده است.[۳۱] میان «علم هندسی از طبیعت» و روانشناسی رابطه‌ای هست. رابطه‌ای که از فلسفه‌ی اسپینوزا به این سو همواره بنیان اصلی کشف قوانین ذهن انسان و ابژکتیویسم فلسفه‌ی طبیعت بوده است. ایده‌ی استقلال طبیعت از کنش‌های سوبژکتیویته (این باور که طبیعت قوانین قطعی و ریاضی و کمّی خود را دارد) به نظر هوسرل مفهوم خرد و در نتیجه بنیان خردباوری را زیر سئوال می‌برد. گونه‌ای تمایز غیرانتقادی را میان دنیای اجسام (دنیای مادی و طبیعی) و دنیای اندیشه (سوژه) پیش می‌کشد. اما پدیدارشناسی نشان می‌دهد

که ذهن دنیای ابژه را «کشف نمی‌کند»، بل در ساختن نسبت خود با ابژه، به حضور ابژه جنبه‌ی تازه‌ای می‌بخشد. مفهوم زیست جهان که هوسرل مطرح کرده، باید تمایز یا دوگانگی روح (زندگی سوژه‌ی متعالی) را با ماده (دنیای ابژکتیو که موضوع علم است) از میان بردارد. دنیایی است گشوده که با جهان تجریدی شناخت علمی تفاوت‌ها دارد.

ریاضی کردن طبیعت

گالیله در *مقاله‌ها* (شماره‌ی ۲۳۲) نوشته است:

> فیلسوف در برابر کتابی عظیم قرار دارد که پیش چشمان همه‌ی ما نیز گشوده است: جهان. اما ما از این کتاب چیزی درک نخواهیم کرد مگر اینکه با زبانش آشنا باشیم و با اصطلاح‌هایی که به کار می‌برد. جهان به زبان ریاضی نوشته شده و اصطلاح‌های اصلی آن مثلث، دایره، و دیگر شکل‌های هندسی است. بدون دانستن این زبان، آدمی نمی‌تواند هیچ چیزی از جهان را دریابد، و در هزارتوی رازآمیزی گرفتار می‌آید.[۳۲]

بینش علمی مدرن با این «زبان ریاضی» سخن می‌گوید. پس از مکانیک سیّارات دیگر بنیان کهن جهان‌بینی فلسفی بی‌اعتبار شد و محتوایی ریاضی که به حرکت نسبت داده بودند، قاعده‌ی مسلط سده‌های طولانی را دگرگون کرد. نگرش فرجام‌شناسانه کمرنگ شد و جهان به سان دستگاهی ریاضی درآمد. در همین بنیان جهان به سامان گالیله‌ای-نیوتونی است که تجربه باید به کشف قوانین ریاضی طبیعت منجر شود. سده‌های پس از گالیله، فیزیک‌دان بزرگی در سخنرانی‌اش در دانشگاه آکسفورد (ژوئن ۱۹۳۳) به این نکته بازگشت. آینشتاین گفت:

> تجربهٔ ما تاکنون این عقیده را توجیه کرده است که طبیعت عبارت است از تحقق ساده‌ترین اندیشه‌های قابل تصور ریاضی. من اعتقاد راسخ پیدا کرده‌ام که به وسیله ساختهای صرفاً ریاضی می‌توان به مفاهیم و رابطه‌های قانون مانند بین آنها، که کلید فهم پدیده‌های طبیعی را فراهم می‌آورند پی برد. آزمایش ممکن است مفهوم‌های مناسب ریاضی را به ذهن خطور دهد، اما بی‌شک نمی‌توان مفاهیم را از آزمایش استنتاج کرد. البته آزمایش تنها محک سودمندی فیزیکی هر ساختمان ریاضی است، ولی اصل آفریننده در ریاضیات جای دارد.[۳۳]

این گفته‌ها بدین معنا نیست که در اندیشه‌ی دانشمندان پس از رنسانس اثری از مبانی متافیزیکی نیست، یا مفاهیم بنیادین علم جدید هیچ تاثیری از جهان‌بینی و دیدگاه فلسفی

دانشمندان نگرفته است. متافیزیک ریاضی ـ مکانیکی علم جدید (علم نیوتونی نکته‌ی کم شناخته شده‌ای است که باید دانسته شود و کار هوسرل در *بحران* تلاش برای دانستن شدت تاثیر بنیان متافیزیکی علم جدید است، حتی به معنایی می‌توان گفت که یکی از وظایف هوسرل کشف تاثیر دیدگاه‌های غیرعلمی دانشمندان بر نظریات علمی آن‌ها ـ به ویژه بر «ریاضی کردن جهان و طبیعت» بوده است. قاطعیت تفسیر ریاضی جهان، و رد کردن هر توصیف غیرریاضی از طبیعت ریشه در دیدگاه متافیزیکی‌ای دارد که الکساندر کوآیره در کتاب *از جهان بسته به دنیای بی‌پایان* (۱۹۵۷) از آن بحث کرده است.[۳۴]

دنیای کلاسیک سرپناهی داشت که آسمان بسته بود. در مرکز این جهان زمین قرار داشت، ساکن و پایدار و مقتدر. اما مکانیک سیّارات، آسمان را چون مجموعه‌ی اعداد، بی‌نهایت نشان داد. وحدت مستحکم و درونی آن را هم نتیجه‌ی قوانینی ریاضی شناخت که بر اجزاء حکم می‌رانند. زمین گردنده و ناپایدار، این هستی کرانمند، در جهانی که محور و مرکزش هر چه بود، به یقین زمین نبود، دیگر جز عنصری یا تابعی از قوانین ریاضی به حساب نمی‌آمد. اکنون سایه‌ی مرگ بر سر جهان افتاده بود، و دیگر خاک مقدس جاودانی به نظر نمی‌آمد. آسمان هم دیگر نه سرپناه که بی‌نهایتی بود که سکوتش حتی دل فیلسوفی سخت مومن چون پاسکال را به لرزه می‌انداخت. در واقع با انکار مرکزیت زمین در مجموعه‌ی هستی کائنات، دیگر راهی تا انکار نیروی متعالی و خداوند باقی نمانده بود. روزگار نو با مسوولیت‌ها و در نتیجه هراس‌های عظیم و دلهره‌های بی‌حساب آغاز شد. سخن خردباوری هم از آن هراس‌ها خبر دارد و هم از آن تعهدها. کتاب جهان از واژگانی تشکیل شده است که خود آن همه را فقط ارائه می‌کند، با خرد آدمی است که این واژگان را به هم پیوند زند و گزاره‌هایی با معنا آفریند. کانت در *مبانی متافیزیکی علوم طبیعی* (۱۷۸۶) به این نکته اشاره کرد. تجربه‌ی طبیعت از یکسو، و ادراک بخردانه‌ی آن تجربه از دیگر سو، شناخت علمی است. سر در آوردن از اصول بخردانه با متافیزیک است که «غیرتجربی» است. اما هر چیز تجربی قابل اندازه‌گیری است و به ریاضیات مرتبط می‌شود. علم هم بنا به این دیدگاه تا زمانی که به ریاضیات وابسته نشود جز فن نظام‌مند هیچ نخواهد بود.

این سان «منطق ریاضی» بیش و کم هم‌ارز منطق نهانی و نهایی جهان کلاسیک دانسته می‌شود. این نکته که قوانین نهایی و مطلق نیستند، و وجودشان مشروط به پیشنهاده‌هایی طبیعی ـ اجتماعی است، از نظر دانشمندان پس از رنسانس پنهان نمانده بود. برعکس، آنان اشاره‌هایی روشن بدان داشتند، اما نکته را چندان بااهمیت تلقی نمی‌کردند و می‌گفتند که به هر رو در این جهان موجود، و با این داده‌های مشخص، شناخت جز از راه منطق ریاضی ممکن نیست. در پایان سده‌های میانه روحیه‌ی مسلط علمی «ارسطویی»

بود. کمیّت فقط یکی از مقوله‌ها محسوب می‌شد و «ریاضی کردن کامل پدیدارها» هیچ روش پسندیده‌ای نبود. در مقابل، دیدگاه با نفوذ دیگر یعنی بینش نوافلاتونی، جهان را در گوهر خود «هندسی» می‌شناخت. این دیدگاه که در فاصله‌ی سده‌های دوازدهم تا پانزدهم در درجه‌ی دوم اهمیت قرار داشت، در اندیشه‌ی رنسانس تاثیری ژرف نهاد. تاثیرش بر کپرنیک و گالیله، امروز دانسته شده است. مفهوم «موزونیّت» حرکت جهان که آن‌ها در نوشته‌هایشان بارها به کار می‌گرفتند، مفهومی نوافلاتونی است، و این پیشنهاده را همراه خود دارد که یگانه شکل عقلانی کشف موزونیّت حرکت، استفاده از روش‌های ریاضی است. افزون بر این، بنا به دیدگاه متافیزیکی دانشمندان رنسانس، آفرینش جهان همخوان بود با «قانون اعداد» و از این رو جهان بیرونی چیزی جز تحقق نظم ریاضی دانسته نمی‌شد.

کپلر از قول افلاتون نقل می‌کرد که خداوند همواره در کار «هندسه‌پردازی» است، و گالیله تا آنجا پیش می‌رفت که می‌گفت کل طبیعت جز منظومه‌ای ریاضی نیست.[۳۵] اگر این احکام را به عنوان پیشنهاده‌ی بنیانی بپذیریم، آنگاه باید این را هم قبول کنیم که منطق تا جایی معتبر است که با قاعده‌های ریاضی بخواند، و «ساختار ریاضی جهان» جز از راه هندسه و ریاضیات و منطق ریاضی شناخته‌شدنی نیست. به نظر علم نو، این «تحلیل ریاضی» طبیعت، یگانه روش درست است و پیشینیان هر وقت که با این تحلیل، به هر دلیل، و به هر شکل، همراه و هم‌نظر شدند به نتایج درست دست یافتند، و آنجا که از آن روی گرداندند، به ارائه‌ی احکامی پرداختند بی‌ارزش. برهان ریاضی تا آنجا که ما از آن سر درمی‌آوریم، نشانه‌ای دانسته شد از دانش خالق. این «تا آنجا که...» مطلقاً به معنای گونه‌ای شک‌آوری و نسبیّت‌گرایی نیست. فقط گام نخست را در مسیری که سرانجام آن را یافته‌ایم و به درستی آن باور آورده‌ایم، نشان می‌دهد. گالیله این نکته را یقینی و قطعی می‌دانست که همین حدّ اندک از دانش ما در ریاضی (که البته با دانایی پروردگار آفریننده‌ی جهان از هیچ نظر قابل مقایسه نیست) یگانه روش درستی است که می‌توان و باید آن را توسعه داد.

میان این دیدگاه گالیله با برداشت دکارت همانندی کامل هست. برای دکارت نیز ریاضیات گشاینده‌ی راه دانایی بود. ریاضیات و به ویژه هندسه‌ی تحلیل که دکارت خود در آن نکته‌های تازه‌ای پیش کشیده و ابداع کرده بود، روش اصلی همخوان کردن تمامی علوم انسانی محسوب می‌شوند. تجرید موقعیت‌های جهان، همان تصورات هندسی است. از این رو فیزیک فقط تا آنجا که با ریاضیات خوانا باشد، واقعیت دارد. جهانِ نخست، جهان دستگاه ریاضی است. گوهرش کمّی است. جهان دوم، دنیای غیرمادی یا دنیای اندیشه است، دنیایی غیرریاضی (غیرممتد). فیزیک علم جهان نخست است.

نیوتون از «بنیان ریاضی فلسفه‌ی طبیعت» سخن می‌گفت و در کتابش با همین عنوان می‌نوشت که چون احکام کتاب را با روش ریاضی می‌توان اثبات کرد، پس صحت آن‌ها بنیان پیدایش علمی تازه خواهد بود. تجربه‌گرایان که چنین باوری به حجت نهایی ریاضیات نداشتند، سرانجام با انتقادها و ضربه‌هایی که هیوم به بنیان فلسفه‌شان وارد آورد، از میدان خارج شدند، و کار به دست خردباورانی افتاد که به شکل تازه‌ای بر سویه‌ی ریاضی نظم جهان تاکید می‌کردند. یکی از بزرگترین این فیلسوفان لایب‌نیتس پیش‌تر به این شکل تازه‌ی باور به نیروی خرد ریاضی انگشت گذاشته بود. او در ***رساله‌ی جدید درباره‌ی نیروی فهم انسان*** (۱۷۰۳) که در واقع پاسخی است به جان لاک بارها به این نکته پرداخت و به ویژه در فصل‌های ششم و هفتم از کتاب چهارم این رساله، بنیان ریاضی را نه فقط در جهان، بل در خردورزی انسانی و در زبان جستجو کرد.[۳۶]

برای فهم بنیان متافیزیکی علم مدرن، شاید بد نباشد که به اهمیت شناخت ریاضی در افق فکری دیگری اشاره کنیم. در مکالمه‌ی ***تیمائوس*** افلاتون که موضوعش رابطه‌ی انسان و جهان است، از «ساختن جهان» بحث می‌شود. بنیان بحث افلاتون الگوی ریاضی است. او از «تناسب» یاد می‌کند، و در شرح آن از «علم اعداد» یاری می‌گیرد.[۳۷] اساس این بحث در ***جمهوری*** نیز تکرار شده است. آنجا بحث از «شناخت ریاضی» است. در قطعه‌ی ۵۲۲ می‌خوانیم که «دانش ساده‌ای» وجود دارد که همه‌ی فنون و هنرها و دانش‌ها بدان نیازمندند و آن علم حساب و شمارش است. این علم با اعداد سرو کار دارد و «اعداد ما را به سوی حقیقت رهبری می‌کنند»،[۳۸] سپس شرح می‌دهد که «هندسه» روح آدمی را به سوی هستی ابدی رهبری می‌کند و جز «شناسایی هستی جاوید لایتغیّر نیست» اما در نهایت:

> هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که هیچ دانشی نیست که هستی راستین چیزی را دریابد. زیرا همه هنرها و دانشها یا با پندار و عقیده و تمایلات بشری سر و کار دارند و یا مردمان آنها را بدین منظور کشف کرده و رایج ساخته‌اند که به یاری آنها چیزی بسازند، یا آنچه [را که] به دست طبیعت یا بشر ساخته شده است نگه‌داری کنند. دانشهایی هم که گفتیم به یاری آنها می‌توان به هستی حقیقی نزدیک شد، مانند هندسه و دانشهای خویشاوند آن، رویایی از هستی حقیقی می‌بینند زیرا در کار خود از مفروضات ثابت نشده یاری می‌جویند و آنها را دست نخورده باقی می‌گذارند، چون نمی‌توانند از طریق دیالکتیک به غور آنها برسند و درباره‌ی آنها حساب پس بدهند. چیزی که از آغازش از مجهولی تشکیل یابد و میان و پایانش از مجهولات به هم بافته شود، می‌توان آن را به نام دانش خواند؟»[۳۹]

اندیشه‌ی بخردانه، و باور به توان انسان در ادراک خردمندانه‌ی هستی زاده‌ی دنیای مدرن نیست. یونانیان به خردباوری می‌اندیشیدند، و بر اساس این بنیان فکری بود که **متافیزیک** ارسطو شکل گرفت. نسبت خردورزی با ریاضیات یکی از موضوع‌های مهم کتاب مو (کتاب سیزدهم) در **متافیزیک** است. اینجا ارسطو با افلاتون و ریاضی‌دانان همروزگارش بحث می‌کند و نمی‌پذیرد که «چیزهای ریاضی» وجود داشته باشند، آن‌ها را نه گوهر می‌شناسد و نه مقدم بر محسوسات «بلکه تنها بر حسب مفهوم است که تقدم دارند».[۴۰] در فصل ششم «کتاب مو» ارسطو به آن جهان‌بینی که عدد را بنیان متافیزیکی هستی محسوب می‌دارد، می‌تازد. سپس از شناخت ریاضی بحث می‌کند. سرانجام در پایان «کتاب مو» از شناخت به معنای بالفعل یاد می‌کند که به آنچه ما امروز «ادراک ریاضی» می‌گوییم نزدیک است: «زیرا شناخت مانند مصدر شناختن (to epistasthai) به دو معناست: از یک سو به معنای بالقوه، و از سوی دیگر به معنای بالفعل. اکنون «قوت یا توانمندی» که همچون ماده، کلّی و نامتعین است، موضوع آن نیز کلی و نامتعین است؛ اما «فعلیت» متعین و موضوع آن نیز نامتعین است، چون این «یک چیز» است و موضوع آن نیز یک «این چیز» است.»[۴۱]

در سده‌های میانه خردباوری استوار به «ادراک مورد نامتعیّن» با تاویل دینی از جهان و نظم جهانی همراه شد، و به بیان دقیق واژه دنباله‌روی آن شد. جز مواردی استثنایی، نمی‌توان به معنای مدرن (یا حتی به معنای یونانی واژه‌ی خرد) از منش مسلط در اندیشه‌ی فلسفی سده‌های میانه یاد کرد. ادراک نسبت انسان و جهان به گونه‌ای ژرف رنگ دینی داشت. پس از رنسانس که این جنبه‌ی مسلط کم‌رنگ‌تر و کم‌زورتر شد، رشد علوم فیزیکی بر بنیان ادراک ریاضی، به گونه‌ای آهسته اما پیگیر، امکان داد تا فیلسوفان در بحث از «مسائل انسانی» از سخن دینی دور شوند. اما این جدایی به بینش مسلط دیگری منجر شد که می‌توان آن را با جهان‌بینی فلسفی (و پیوست کیهان‌شناسی) کپرنیکی-گالیله‌ای-نیوتونی نامید. این بینش تازه در اساس خود به همان قاعده‌ی هستی جهان همچون مجموعه‌ای از قاعده‌های ریاضی استوار بود. اما جهان انسانی، به هر شکل که درآید، جهان تجربه‌های انسانی است. جهانی است که تا حدودی هم ساخته‌ی انسان است. مشخصه‌ی حضور عینی و ابژکتیو واقعیت‌های اجتماعی (به هر شکل که فرض کنیم) به گفته‌ی لاکمن استوار است بر ساختارهای کلی رویکرد ذهن به جهان.[۴۲] اینجا نکته‌ای مهم مطرح می‌شود: به نظر می‌آید که بیان دقیق این که چگونه مشخصه‌های ابژکتیو بر این ساختار کلی رویکرد سوژه به جهان استوارند، و نیز این مسأله که ساختارهای مورد بحث به دقت چه هستند، پرسش‌های مهمی هستند که علم تجربی پاسخی برایشان ندارد. به یاری تحلیل ریاضی نیز نمی‌توان پاسخی بر این

پرسش‌ها یافت، دستکم تاکنون کسی پاسخی نیافته است.

هوسرل در *بحران* نشان داده است که نه‌فقط تمامی انواع، اشکال و نتایج نظری-فلسفی و عملی رویکرد سوژه به جهان از یک سنت قدیمی برخاسته‌اند، بل ذات همین باور ما که باید رویکردی «نظری» به جهان داشته باشیم خود محصول و متعلق به «سنت» است. برای فهم دستاوردهای گالیله باید «میراثی که به او رسیده بود» یعنی «علم حاضر و آماده‌ی هندسه» را در نظر آوریم، اما مهمتر از آن باید این نکته را بدانیم که ضرورت رویکرد نظری یعنی ضرورت ایده‌ی علم و هدف و رسالت یافتن حقایق درباره‌ی جهان، خود به سنت یونانی فلسفه وابسته است. سنتی که میان شناخت (شکل ظهور) با جهان (واقعیت) تفاوت می‌گذاشت.

یکی از مهمترین موضوع‌های مورد بحث پدیدارشناسی **تجربه** است. تحلیل روانشناسانه‌ی تجربه در پیکر «علمی تجربی» شکل می‌گیرد که تجربه را رخدادی عینی در جهان آمپیریک (به گفته‌ی موریس مرلو پونتی جهان تجربه‌پذیر) می‌شناسد، و هر تعمیم نظری، شناختی و هر استنتاجی را به این بنیان «تجربه‌پذیری» بازمی‌گرداند. اما پدیدارشناسی این سویه‌های عینی، آمپیریک و تاریخی را کنار می‌گذارد، و از **گوهر** تجربه یاد می‌کند. تجربه با خلاقیت خیال یا ذهن شکل می‌گیرد، همانطور که شمارش‌پذیری، با شمارش واحدها و در نتیجه با واحدهای شمارش‌پذیر ممکن می‌شود. اما اصل پدیدارشناسی به ما یادآوری می‌کند که شکل‌های ناب هندسی از واقعیت شکل‌های ملموس، مادی و موجود جداست. تجربه‌ی هر حس، هر ادراک حسی یا هر داوری، جنبه‌ای «ناب و خالص» دارد که باید کشف شود. حساب با شمارش‌پذیری و هندسه با شکل‌پذیری، هیچ یک علمی تجربی محسوب نمی‌شود. اینجا ما با **ساختارها** روباروییم و نه با داده‌های تجربی. علوم ریاضی با نسبت‌های درونی عناصر هر چیز سروکار دارند و نه با نسبت چیزی کلی با چیزهایی دیگر. هوسرل در ***پژوهش‌های منطقی*** آن‌ها را «دانش‌هایی درباره‌ی گوهر» یا «علوم آیدتیک» خوانده است. (در فلسفه‌ی هوسرل همواره eidos به معنای گوهر آمده است).

دانش به نظر هوسرل از راه نسبت یافتن حکم‌ها با یکدیگر به دست می‌آید. گزاره‌ها که به یکدیگر می‌پیوندند، خبر از گونه‌ای تجربه می‌دهند. در واقع به دلیل این بنیان تجربی است که پیوستگی احکام معتبر شناخته می‌شود. اما این تجربه را که در فلسفه بیشتر «ادراک حسی» و گاه «ادراک به معنای کلی» می‌خوانند، در مورد حضور داده‌های جهان عینی است. جدا از کاستی‌هایی که فیلسوفان از شک‌آوران یونانی تا امروز در مورد این ادراک حسی برشمرده‌اند، بسیاری از اندیشمندان آن‌ها را یگانه راه درست شناخت جهان بیرون می‌دانند. هوسرل اما می‌گوید که میان این تجربه‌ها و شکل دیگری از تجربه

تفاوت هست. این دسته‌ی دوم ما را با انواع، ساختارها و ارتباط‌های معنایی آشنا می‌کند که هوسرل آن‌ها را «شهود بنیادین» یا «[موارد] آیدتیک» می‌دانست. این تجربه‌ها در خود آشکارند، گونه‌ای جنبه‌ی پیشینی دارند و تا حدودی به احکام پیشینی کانت همانندند. وقتی می‌گوییم از دو آوا (دو نت) متفاوت یکی دامنه‌ی ارتعاش بیشتری نسبت به دیگری دارد، همان ساختار پیشاتجربی ذهن به سخن می‌آید، که می‌گوییم آگاهی همواره آگاهی به چیزی است، یا می‌گوییم که ۱+۲=۲+۱

از افلاتون به بعد بسیاری از فیلسوفان میان «هستی آن سان که در خود هست» و «هستی تعریف شده» (دگرگونی‌پذیر بنا به ادراک حسی یا بنا به تعریف یا ...) تفاوت می‌گذاشتند. به نظر آنان نخستین را می‌توان دانست، اما این شناختی است بنیادین که تبار، اصل و بنیان هستی هر چیز را روشن می‌کند، شناختی که episteme نامیده می‌شود. (این واژه‌ی اپیستمه را به یاد داشته باشید، زیرا در مباحث فصل‌های بعد به ویژه در شرح نظر میشل فوکو درباره‌ی گسست‌های علمی اهمیت بسیار می‌یابد). اما شناخت استوار به تعریف که هستی تعریف شده را پیش می‌کشد، دانایی کلی و قطعی نیست، جنبه‌ی موقتی دارد و به سادگی می‌تواند باطل شود. یونانیان که آن را در برابر اپیستمه قرار می‌دادند بدان Doxa دوخا می‌گفتند. نخستین شناخت رهاست از هر تعریف پیشینی، ارتباطی به تعریف‌های راهگشا و نسبی ندارد که ارزش آن‌ها موقتی است. برعکس، شناخت دوم نسبی است. نخستین در خود صادق است، اما دومی چنین نیست. اپیستمه یا نخستین شکل شناخت اهمیت زیادی در پدیدارشناسی هوسرل دارد، همان «شناخت رها از هر تعیّن افزونه» است. نکته‌ی مهم و جالب اینجاست که اپیستمه در بحث یونانیان در مورد هندسه نیز اهمیت زیادی داشت. در هر جامعه‌ای، هرچه هم «ابتدایی» فرض شود، فن اندازه‌گیری و مساحت وجود دارد. حدّ دقت و شیوه‌ی کاربرد دقت می‌تواند به ابزار فنی وابسته باشد و از این رهگذر در سایه‌ی کارآیی فنی و تکنولوژیک دگرگون شود. یعنی اهداف عملی به «مفهوم دقت» معنا می‌دهد، و از همین رو ارسطو می‌گفت که «دقت» محدود است. اما «ایده‌ی دقت» چون هر ایده‌ی دیگری فراتر از این محدودیت‌های زاده‌ی اهداف عملی می‌رود و به گفته‌ی هوسرل در «افق نامحدود» جای می‌گیرد.

یونانیان پیکربندهای در سطح یا شکل‌های هندسی را «موقعیت آرمانی ظهور هستی، آن سان که در خود هست» می‌دانستند. در اثبات این نکته کافی است به مکالمه‌های افلاتون دقت کنیم تا دریابیم که هندسه شکل کامل اپیستمه دانسته می‌شد. استادی و تسلط بر روش‌های هندسی به معنای استادی و مهارت در منطق بود. گالیله زمانی که هندسه را «آرمان دانش حقیقی» می‌خواند، این دیدگاه افلاتونی را قبول داشت.

به گفته‌ی هوسرل «فیزیک گالیله‌ای در واقع افلاتونی است». گالیله که هندسه را الگوی شناخت و دانش می‌دانست، چندان در اثبات این حکم نکوشید، در واقع آن را همچون حکمی قطعی و بی‌نیاز از بررسی نقادانه در نظر گرفت. نپذیرفت که هر یک از علوم طبیعی با ضابطه‌ی هندسی سنجیده شود، و به شیوه‌ی نو افلاتونیان میان شکل ظهور ملموس یا دیداری یا درک‌شدنی طبیعت و حقیقت آن یعنی اساس یا ساختار هندسی-ریاضی‌اش تفاوت گذاشت. آشکار کردن این ساختار پنهان کار هر علم جدیدی دانسته شد. علم فیزیک هم یکی از این علوم جدید بود که باید «منطق ریاضی درونی طبیعت» را آشکار کند. البته گالیله، دکارت و نیوتون از «ریاضی کردن طبیعت» بحثی نکردند. آنان نمی‌گفتند که طبیعت را «ریاضی می‌کنند» بل مدعی بودند که کارشان جز این نیست که گوهر ریاضی طبیعت را آشکار سازند. این سان شکل ظهور وابسته به زمان و مکان نیز آرمانی می‌شد، یعنی به بنیان ریاضی خود بازگردانده می‌شد. حرکت بنا به این دیدگاه دگرگونی مکانی در زمان بود، و به بنیان ریاضی-هندسی مرتبط دانسته می‌شد.

آرمان‌شکل هندسی محدودیت را پیش می‌کشید. اما نه‌فقط روش‌های اندازه‌گیری، بل قاعده‌های فیزیک، در خود، مدام از این محدودیت می‌گذرد. دقت ریاضی-هندسی در گستره‌ی محدودیت جای دارد، اما ایده‌ی «نامحدودیت» یعنی «افق بی‌کران و گسترده» خود را تحمیل می‌کند. نخستین به اهداف عملی وابسته‌است، اما دومی از آن فراتر می‌رود. نخستین به کمیت زمانی و مکانی وابسته است، دومی به کیفیت مربوط می‌شود. هندسه فقط به مکان و فضا مربوط است و نه به کیفیت. همگان، همواره «به گونه‌ای نامستقیم و به یاری میانجی‌هایی» کیفیت را اندازه می‌گیرند و قابل محاسبه‌های ریاضی می‌کنند.

پس از لئونارد اولر ریاضی‌دان سویسی و رساله‌اش که به سال ۱۷۴۸ به فرهنگستان سلطنتی پروس رائه شد، یعنی ***اندیشه‌هایی درباره‌ی زمان و مکان*** این فکر مطرح شد که هرچند مفاهیم مکان و زمان در فیزیک به مفاهیم فلسفی «زمان مطلق» و «مکان مطلق» وابسته‌اند، اما بحث درباره‌ی آن‌ها را باید از قلمرو فیزیک آغاز کرد. با این فکر نه‌فقط فیزیک از فلسفه مستقل شد، بل به گفته‌ی کانت «علم خود را همچون گستره‌ای حقیقی نمایان کرد». در سرآغاز سده‌ی نوزدهم علم یک داده‌ی حقیقی و مستقل بود که تاریخ ویژه‌ی خود را داشت. با هوسرل بود که علم تبدیل به معضل (پروبلماتیک) یا مسأله‌ی حل ناشده شد. هوسرل فعالیت‌های علمی را آن سان که در سده‌های مدرن تکامل یافته بود، به «کارکرد یک ماشین» همانند دانست. یعنی آن را عملکرد دستگاهی یا نظامی بسته که در خود کار می‌کند یکسان پنداشت. بی‌شک این مفهومی است فلسفی از دستگاه، اما واژه‌ی ماشین معنایی هم در صنعت مدرن و تکنولوژی جدید دارد که نمی‌توانست از دید موشکاف هوسرل پنهان مانده باشد: عملکردی به گونه‌ای ناب

مکانیکی و متعیّن که زاینده‌ی نتایجی تازه نیست، دگرگونی نمی‌پذیرد، مگر آن که بر اساس دلیلی شناختنی، محاسبه‌پذیر و از نظر کمّی قابل اندازه‌گیری «خراب شود» یا «بد کار کند». هرگاه قاعده‌های صوری شیوه‌ی کار ماشین را بدانیم، می‌توانیم با آن کار کنیم. قاعده‌هایی که از پیش تعیین شده‌اند. روش‌های علمی ابداع می‌شوند، قاعده‌بندی می‌شوند، به کار می‌افتند، و همخوان با قانون و سنت خردورزی علمی کاربردشان تبدیل به قاعده و رسم می‌شود. شناخت علمی این‌سان جز کاربرد موفق روش‌های علمی نیست. و «کارگزاران علم» آن کسانند که «به نتایج عملی» دست یابند.

اما به نظر هوسرل کار فیلسوف به این عملکرد خلاصه نمی‌شود. آنچه فیلسوف می‌پرسد، پرسشی است رادیکال (یعنی باید به ریشه‌ی چیزها، و به سرچشمه‌ی آن‌ها پی ببرد). فیلسوف به کار واقعی عملی، اما مکانیکی ماشین راضی نمی‌شود. این دیگر مسأله‌ای فرعی است که بپرسیم ماشینی چگونه کار می‌کند؟ خاصه آن گاه که پاسخی درست به این پرسش نیافته‌ایم که «چرا کار می‌کند؟» هدف دانستن «اصل سازنده‌ی کار» است؛ یعنی شرایط و محدودیت‌های کار. در پدیدارشناسی هوسرل (که دستکم در آغاز راه هم‌سفر دکارت است) جهان آن نیست که به نظر می‌آید، چون «نظر و آنچه به نظر می‌آید، خود مواردی هستند متعیّن». مواردی هستند که با پیش‌فرض‌ها و پیشنهاده‌ها شکل می‌گیرند. جهان به چشم پدیدارشناس «موضوع تجربه» است. جهانی است که ما در آن به دنیا می‌آییم، در آن کار می‌کنیم، و در زندگی با دیگران، نسبتی با طبیعت، و با اجتماع، می‌سازیم که تا حدودی مستقل از نوع کار، نیّت و هدف ما شکل می‌گیرد. در این «زیست جهان» (Lebens welt) همه چیز معنا یا دلالت انسانی می‌یابد. قاعده‌های علمی پس از این تبدیل ساخته می‌شوند، در حالیکه تقلیل پدیدارشناسانه آن است که ما را به پیش از این تبدیل بازگرداند.

ویلهلم دیلتای به فلسفه‌ی تجربی انگلیسی انتقاد می‌کرد که «فاقد فرهنگ تاریخی» است. هانس گئورگ گادامر در کتاب **حقیقت و روش** (۱۹۶۰) اشاره دارد که این فقدان نتیجه‌ی ادراک خاصی از تجربه بوده است. تجربه تنها زمانی که در تکرار تایید شود ارزشمند دانسته می‌شود. «اما این نکته بدین معناست که تجربه، تاریخ خود را از میان بردارد». گادامر یادآور می‌شود که در روزگار نزدیک به ما، هوسرل به این نکته توجه کرده است که علم «تجربه را آرمانی می‌کند». اما می‌افزاید که هوسرل خود از یکسونگری این روش علم مدرن در امان نماند: «چرا که او جهان آرمانی تجربه‌های دقیق علمی را تا حد تجربه‌ی اصیل از جهان تعمیم داد». در نتیجه تلاش هوسرل برای فهم غیر تاریخی تجربه‌ی اصیل دشواری‌ساز شد.[۴۳] اما نکته‌ای که اینجا از نظر گادامر دور مانده، تاکید هوسرل بر زیست جهان است، که موقعیت تاریخی تجربه را تعیین می‌کند.

زیست جهان

به نظر هوسرل هر یک از ما در جهانی ویژه‌ی خویش زندگی می‌کنیم. «زیست جهان» مکان نهایی (و شاید بتوان گفت مکان مشترک) زندگی همه‌ی ماست. افق زندگی ما در جهان «زیست جهان» است؛ جهانی است که ما در آن می‌اندیشیم، و در واقع همین جهان است که اندیشه را می‌سازد. جهانی که «به نقد آنجا هست» و «از پیش وضع شده است»، جهانی که «دنیای راستین و پیشانظری» است. زیست جهان به همان سادگی مفهوم رویکرد طبیعی است، مفهومی که در آثاری که هوسرل پیش از *بحران* نوشته بود نقش مهمی داشت. رویکرد پدیدارشناسانه، تجربه‌ی ناب از جهان را پیش می‌کشد، تجربه‌ای رها از هر تعیّن نظری و حتی مهمتر از واقعیت یا عدم واقعیت ابژه‌های آگاهی. در زیست جهان، تجربه‌ی فوری، بی‌میانجی و مستقیم هر تعیّنی شکل می‌گیرد.

هرچند مفهوم «زیست جهان» در کلیت خود برای نخستین بار در قطعه‌های کتاب *بحران* مورد بحث بوده، اما پیشینه‌ی پیدایش آن به سال‌های دورتری بازمی‌گردد. نخستین اشاره‌ی هوسرل به «مفهوم ساده و خالص جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم» به سال ۱۹۱۷ و به پیوست سیزدهم از قطعه‌ی ۶۴ مجلد دوم *ایده‌های راهگشا* بازمی‌گردد. یعنی در میان نوشته‌هایی جای دارد که پس از مرگ هوسرل منتشر شد. در آن قطعه می‌خوانیم که دنیای روح «حضور هستی‌شناسانه‌ای متفاوت از جهان طبیعی» دارد، پس نمی‌توان «روح را با تعمق در زندگی طبیعی درک کرد».[۴۴] روح برخلاف طبیعت سویه‌ای مطلق دارد «گوهری است گشوده به سوی جهان»، که آن را فراتر از قوانین طبیعت قرار می‌دهد. آیا می‌توان ریشه‌ی این تمایز را در تفاوتی که دیلتای و ریکرت میان جهان طبیعی و جهان اجتماعی یا انسانی قائل بودند، یافت؟ بی‌شک از جنبه‌ای این نکته به سرعت به ذهن می‌آید، اما ریشه‌ی مورد بحث در حدّی ژرف‌تر یافتنی است. در *بحران* هوسرل تاریخ مختصر دنیای مدرن یا جهان اندیشگون مدرنیته را ارائه کرده است. او این تاریخ را از گالیله آغاز کرده و تا روزگار نوکانتی‌ها ادامه داده است. روحیه‌ی کلی این دوران نوعی بازگشت به مفهوم «گوهر شناخت» است، مفهومی افلاتونی و ضدارسطویی. بنا به این بحث مورد محسوس از راه تقلیدی ناکامل در ذهن بازسازی می‌شود و این بازآفرینی بر پایه و بنا به فرض‌هایی محکم و قاعده‌هایی مطمئن و متین صورت می‌پذیرد. قاعده‌هایی که در فلسفه‌ی پس از رنسانس که در بسیاری از جنبه‌های اصلی افلاتونی بود «بیان آرمانی ریاضی-هندسی» می‌یابد.[۴۵] انسان مدرن، می‌پندارد که میان اندیشه‌اش و آنچه مورد بررسی اوست یعنی طبیعت، گونه‌ای همانندی (هم گوهری) وجود دارد. تاریخ اندیشه‌ی فلسفی مدرن تاریخ این پندار است که قاعده‌های

کارکرد ذهن و قاعده‌های جهان یکی است. ذهن لوحی پاک انگاشته می‌شود، که چون خود بر بنیان قاعده‌های کمّی ساخته شده و استوار است، پس قادر است قاعده‌های ریاضی جهان را ادراک و ثبت کند، از اینجا با «دنیای طبیعی» همراه می‌شود و آن را به یک معنا بازمی‌تاباند، صفحه‌ای می‌شود نوشته شده. دکارت در اشاره به گالیله (در نامه‌هایی که در نیمه‌ی دوم سال ۱۶۳۸ به مرسن و فرما نوشته است)[۴۶] به این نکته می‌پردازد. او از همانندی گوهر ریاضی طبیعت و ذهن یاد می‌کند. هوسرل در *بحران* این نکته را رد کرده است.[۴۷] بنیان انکارش باور به وجود زیست جهان است. جهان واقعی که با دنیای خیالی و در واقع خودساخته‌ی دکارت و گالیله یکی نیست.

زیست جهان دنیای تجربه‌های هر روزه‌ی ماست، و در زمان و مکان گسترش می‌یابد، چندان که تمامی تجربه‌های ما را به یکدیگر مرتبط می‌کند. هر چیز، زندگی خود را در این زیست‌جهان می‌یابد و می‌شناسد. پس از آن، زیست‌جهان برای هر کس به قاعده درمی‌آید. همچون موضوع عادتی آشنا. از پدیده‌ای طبیعی (چون جانشینی شب و روز، گذر فصل‌ها) تا مفاهیم. چیزها به گفته‌ی هوسرل بنا به «عادت‌های وجودی خود» دسته‌بندی می‌شوند و نه بنا به تجربه‌ی زندگی هر روزه یا سرمشق‌های علمی. ما بر اساس نیازهای علمی و پراگماتیک برنامه‌ریزی می‌کنیم. هرچیز در زیست جهان خود را معرفی می‌کند و سویه‌ی بیانگر می‌یابد، و با ذهن سوژه یا شناسنده ارتباطی خاص برقرار می‌کند. هر کس تجربه‌ای خاص خود را از زیست جهان می‌یابد. هر کس در دنیاهای گوناگون زندگی می‌کند که چون عادتی دیرپا، ناهمخوانی آنان با همدیگر را منکر می‌شود. در یک روز نقش‌های اجتماعی فراوان می‌یابد و واکنش‌های روانی گاه متضاد نشان می‌دهد. زندگی اجتماعی این تجربه‌های فردی را می‌سازد و از مجموعه‌ی آنان یک فرد، و از مجموعه‌ی «تجربه‌های» افراد، تصوری را از جهان و زندگی (و شیوه‌های زیستن) می‌آفرینند. در زیست جهان نسبت‌های بیناذهنی، یعنی نسبت میان افراد، و پندارهای آنان درباره‌ی خودشان، رابطه‌شان با یکدیگر و با زندگی اجتماعی، و سرانجام «پندارهای علمی‌شان» ساخته می‌شود. چگونه می‌توان از این پندارها برای شناخت جهان سود جست که خود آن‌ها را آفریده است، و آن‌ها را به جای سیمای واقعی پدیدارها و نسبت‌ها نشانده است؟

هوسرل در *بحران* به تاکید (و بارها) نوشته است که زیست‌جهان یکی از نکته‌ها میان بسیاری از نکته‌های فلسفی دیگر نیست. این دنیای مشخص و موجود که در آن زندگی می‌کنیم مسأله‌ی کلی فلسفی است، مسأله‌ای جهانشمول و مسلط که نسبت‌های بیناذهنی را می‌آفرینند و زبان را:

هرکس از آغاز چون عضو جامعه‌ی زبانی و به یاری آن از تمدن باخبر می‌شود...

آدمی چون انسان، دیگری و جهان ـ جهانی که در آن افراد انسانی موجودند، که از آن با یکدیگر حرف می‌زنند و می‌توانند از آن حرف بزنند ـ و نیز زبان، به گونه‌ای جداناشدنی به یکدیگر پیوسته‌اند، و همواره می‌توان از این وحدت ناگسستنی میان اینان اطمینان داشت، وحدتی که به طور معمول در یک افق جای می‌گیرد»[۴۸]

هوسرل در «سرچشمه‌ی هندسه» جز این اشاره‌ای به زبان ندارد، اما آشکار است که میان حضور در جهان و حضور معنا در زبان این‌همانی قائل است. نکته‌ای که مورد انتقاد ژاک دریدا قرار گرفته است.

تجربه‌های علمی از چه راه بیان و منتقل می‌شوند؟ از راه زبان، یعنی دستگاهی از نشانه‌ها که در بنیان خود استوار است به فاصله‌ای میان دال و مدلول. فاصله‌ای ناگذشتنی که به گفته‌ی دریدا «ناتوانی نشانه» را می‌سازد. آن ابژکتیویسم فلسفه‌ی جدید، که هیوم «شرط اصلی رسیدن به دانایی»اش می‌دانست، آنگاه که در پیکر نشانه‌های زبان‌شناسانه بیان می‌شود، جز بیان یک آرمان، یا آرزو چیزی بیشتر نیست. قوانین قطعی و یقینی دنیای ابژه که از دکارت به این سو، فیلسوفان دل بدان‌ها خوش داشتند، هرگاه که با زبان بیان می‌شود، چیزی جز فاصله و «غیاب معنا» نیست. هرچند هوسرل به این نکته چندان تاکید نداشت، اما می‌توان گفت که این نیز یکی از نتایج بحث اوست در زمینه‌ی زیست جهان. خاصه که او خود در مواردی زیست جهان را «دنیای فرهنگ» خوانده بود.[۴۹] و این نکته به برداشت یورگن هابرماس از زیست جهان نزدیک است که سال‌ها پس از هوسرل در کتابش ***منطق علوم اجتماعی*** (۱۹۸۲) از «جهان اجتماعی-فرهنگی گرداگردمان» چون «زیست‌جهان» یاد کرد.[۵۰]

اما مهمترین کاربرد «زیست‌جهان» پس از هوسرل را باید در آثار جامعه‌شناسی آلفرد شوتز یافت. شوتز نیز همچون هوسرل «زیست‌جهان» را دنیای ساده‌ی تجربه‌های پیشاعلمی می‌داند که در علم مدرن انکار شده، و به جای آن دنیایی یکسر بخردانه، یعنی جهانی که به بیان علمی-ریاضی درآمدنی است قرار گرفته است، به جای واقعیت، پندار نشسته است. شوتز نیز می‌پذیرد که علم تنها یک دستاورد فرهنگی خاص است که ریشه در زیست‌جهان دارد، و کیش پرستش آن نمی‌گذارد که این نکته‌ی واقعی و ساده شناخته شود. بحران علم اروپایی یا غربی آنجا آشکار می‌شود که دستاوردهای علم ما را نه متوجه زیست‌جهان بل متوجه قوانین قطعی و ریاضی طبیعت کند. این بحران معنوی است، چون جنبه‌های انسانی و سوبژکتیو زیست‌جهان را منکر می‌شود. شوتز نشان می‌دهد که به همین دلیل جامعه‌شناسی، علم نیست، مگر معنایی تازه از علم مورد نظر ما باشد. روش‌های آن تجربی نیست، مگر آنکه ادراکی پدیدارشناسانه از تجربه مطرح

شود، یعنی ادراکی که امکان شناخت «واقعیت‌های چندگانه» را فراهم آورد.[۵۱]

به نظر شوتز ما در جهان زندگی هر روزه، یعنی در زیست‌جهان، نقش‌های گوناگونی به عهده داریم. دنیاهای زندگی ما بسیارند، از جهان پندارهای شخصی تا دنیای رویاها، جهان تجربه‌های هنری، دنیای نظریه‌ها و... ما به این دنیاها عادت کرده‌ایم، به دگرگونی موقعیت خود در آن‌ها، به رنگ عوض کردن‌ها، اما در زندگی هر کس می‌تواند لحظه‌ای پیش آید که دیگر این چندگانگی‌ها را نپذیرد. آن لحظه، اگر پدید آید، به ما نشان خواهد داد که تاکنون «در بحران» زندگی می‌کردیم.

خرد علمی آن سان که مورد نقادی هوسرل و شوتز است، نتیجه‌ای است از زیست‌جهان، و معمولاً تقابلی میان آنان وجود ندارد. تقابل آنجا سر برمی‌آورد که جهان علم، یعنی دنیای شناخت طبیعت که به پندارهای علمی-ریاضی گالیله‌وار درآمده است، واقعیت یکه و هدف زندگی اجتماعی شناخته شود. اینجاست که دنیای تجربه‌های مشخص یعنی زیست‌جهان ــ که به افق ذهنی انسان مرتبط است ــ بنا به عینیتی آرمانی انکار می‌شود. به بیان دیگر، نسبت افق ذهن آدمی با دنیای ابژه از نظر دور می‌ماند. هوسرل می‌نویسد:

> تضاد میان سوبژکتیویته‌ی زیست‌جهان و دنیای «ابژکتیو» و «راستین» در این نکته نهفته است که دومی زیربنای نظری-منطقی است، زیربنای چیزی که در اصل به تصور درنمی‌آید، و در اصل در هستی خاص خود تجربه‌ناپذیر است، در حالیکه عنصر سوبژکتیو در زیست‌جهان از هر نظر با آن تفاوت دارد، درست به دلیل اینکه در عمل، و در شکل موجود خود تجربه‌پذیر است.[۵۲]

این جنبه‌ی سوبژکتیو فرضی برای جهانی که «واقعی» انگاشته شده، خود دستاورد زیست‌جهان است، یعنی سرچشمه‌اش زندگی واقعی است، و این «یکی از فرضیه‌های متعدد و طرح‌های فراوان است که زندگی افراد را در زیست‌جهان می‌نمایاند».[۵۳] هوسرل به تاکید می‌گوید:

> علم ابژکتیو نیز پرسش‌هایی را جز بر زمینه‌ی این جهان نمی‌پرسد، جهانی که از پیش وجود دارد و زندگیش پیشا-علمی است. علم ابژکتیو چونان هر شکل پراکسیس وجود آن جهان را از پیش فرض می‌کند، اما هدفی که پیش روی خود قرار می‌دهد دگرگون کردن دانش پیشاعلمی است، دانشی ناکامل که باید دانش کامل شود، در دورنمایش و در تداومش. اما ایده‌ی تناسب [که به کار می‌گیرد] بی‌نهایت دور است از جهانی که خود متعیّن است، و نیز دور است از حقایقی که تاویل‌های اخباری به دست می‌دهند، حقایقی که به گونه‌ای آرمانی علمی خوانده می‌شوند، حقایق در خود[۵۴]

علم انگیزه‌هایی در زیست‌جهان دارد، فقط به این اعتبار می‌توان از انگیزه‌ی تکنولوژیک آن بحث کرد. یکی از جنبه‌های «بحران علم» ناهمخوانی توسعه‌ی تکنولوژیک با نیازهای زیست‌جهان است. در کتابی که هوسرل نوشت و پس از مرگ او با عنوان *تجربه و داوری: پژوهش‌هایی در تبارشناسی منطق*، به تدوین لودویک لانه‌گرب و در هامبورگ (۱۹۴۸) منتشر شد، هوسرل از این نکته بحث کرده است. در قطعه‌ی دهم از مقدمه‌ی کتاب او به جنبه‌ی ویرانگر آرمانی کردن علم در حق دنیای تجربه و زیست‌جهان اشاره دارد.[۵۵] می‌توان بر اساس مباحث این قطعه از جنبه‌ی ویرانگر تکنولوژی بحث کرد، اما چه در این قطعه و چه در کل کتاب *بحران* بحثی مستقیم از این جنبه نشده است. آشکارا هوسرل نمی‌خواست از طرح «آرمانی کردن دنیای علم» به نتایج عملی آن بپردازد. این نکته، اما در خدمت طرح اصلی *بحران* و آخرین یادداشت‌های هوسرل یعنی «طرح درآمدی تازه به پدیدارشناسی» هست، اما به گونه‌ای ضمنی نکته‌های تازه و مهمی را پیش می‌کشد که در مباحث امروزی فلسفه‌ی علم اهمیت یافته‌اند.

در آغاز این بحث از «زیست‌جهان» نوشتم که هوسرل در نقد به «ریاضی کردن جهان» چنین می‌گفت که علم مدرن از دنیایی که خود ساخته است، آغاز می‌کند و نه از دنیای واقعی. دامنه‌ی بحث به راهنمای کتاب هوسرل به مفهوم دنیای واقعی و زیست‌جهان کشیده شد، اکنون به نکته‌ای دیگر دقت کنیم که هوسرل هم بدان اشاره داشت: «دنیایی که علم مدرن، خود ساخته است». پیشرفت علم مدرن به ویژه آنجا که نتایج عملی و پراگماتیک آن مطرح شود، به تجربه‌ی مواردی یکسر «ترکیبی» یا «ساخته و پرداخته» رسیده است. در ژنتیک و به طور کلی در شاخه‌های زیست‌شناسی می‌توان این نکته را آسان‌تر اثبات کرد. آنچه مورد بررسی علمی است موقعیت‌هایی است که یکسر به شکل مصنوعی و براساس پیش‌فرض‌ها پدید آمده‌اند. البته این نکته بدین معنا نیست که علم امروز به جهان داده‌ها و «دنیای طبیعی» کاری ندارد. اما نکته‌ی مهم اینجاست که تجربه‌ی این دنیا دیگر *بنیان* پیشرفت علمی محسوب نمی‌شود. آنچه در این پیشرفت نکته‌ی اساسی است، تجربه‌ها و سپس جهان فرضیه‌ها و نظریه‌هایی است که «در موارد استثنایی و مصنوعی [فراهم شده براساس طرح پیشینی]» پیش می‌روند. این جنبه‌ی مهمی از اشاره‌ی هوسرل است که در پرتو بحث خود او از «زیست‌جهان» قرار گرفته، و تاکنون به آن چنان که باید توجه نشده است.

هوسرل در پایان زندگیش به همان مبارزه‌ی تمام عمرش با علم ادامه داد. هیچ پنهان نکرد که این مبارزه را برای تحکیم مبانی پدیدارشناسی ادامه داده است. از این نظر کارش در *بحران* تمایز اساسی با آثار قبلی او ندارد. من در این فصل کاری به این هدف

هوسرل نداشتم. یعنی به اهمیت *بحران* در تکامل نظریه‌ی پدیدارشناسی نپرداختم. آنچه در بحث از مدرنیته برای ما جالب است این نکته است که از نظر هوسرل بحران در برداشت ما از علم نهفته است. دشواری‌های عملی (فنی، اجتماعی و ...) نتیجه‌ی منطقی بحران هستند. هوسرل چون کوآیره، کاسیرر و تنی چند از دیگر متفکران روزگارش از علم آغاز می‌کرد. در فصل بعد از فیلسوفی بحث می‌کنم که از جای دیگری بحث را آغاز کرده است: از تقدیر متافیزیکی تکنولوژی.

فصل سوم

متافیزیک و تکنولوژی

اما هر جا خطری باشد، نجات‌بخش نیز آنجاست

فردریش هلدرلین.

میان تمامی فیلسوفانی که در این کتاب نقدشان از مدرنیته را آورده‌ام مارتین هیدگر ژرف‌ترین و روشن‌بینانه‌ترین تحلیل از روزگار نو را ارائه کرده است. مدرنیته یکی از نکته‌های مرکزی اندیشه فیلسوف در دوره‌ی دوم کارهایش است، و حتی در آثار دوره‌ی نخست او نیز می‌توان اشارات روشنگری به این نکته یافت. توجه به بحثی که هیدگر در نقادی روزگار ما پیش کشیده، گریزناپذیر است. هرچند هنوز تمامی مجلدات مجموعه‌ی کامل آثار هیدگر منتشر نشده‌اند و قرار است که انتشار این مجموعه تا دهه‌ای دیگر در بیش از یکصد مجلد به پایان رسد، اما از آنچه به نقد در دست است می‌توان راز تاثیر عمیق او را بر فلسفه‌ی امروز دریافت، و نیز از همین مهمترین کتاب‌ها، مقاله‌ها و درس‌هایش که تاکنون چاپ شده‌اند، این نکته به روشنی دانسته می‌شود که فیلسوف همواره به ویژگی‌های دوران مدرن می‌اندیشید، و به گفته‌ی خودش از روزگار نو پرسش‌ها داشت.

امروز کمتر دانشجوی فلسفه را می‌توان یافت که از این نکته بی‌خبر مانده باشد، که با هیدگر بحث مدرنیته از دایره‌ی خردورزی علمی و خردباوری به گستره‌ی تکنولوژی و نسبت آن با متافیزیک و «تاریخ هستی» منتقل شده است. پس شاید نیازی به یادآوری این نکته نباشد که ما در بحث از «دیدگاه هیدگر از مدرنیته» باید از روزگار متافیزیک و در بحث از این روزگار باید از نکته‌ی اصلی اندیشه‌ی او یعنی هستی آغاز کنیم.

هستی

اندیشه‌ی هیدگر مرز نمی‌شناخت، او درباره‌ی بسیاری از نکته‌ها و مسائل فلسفی نظر دارد، اما همواره نظرش در حکم لحظه‌ای از گسترش بحث مرکزی فلسفه‌اش بود. کار هیدگر یکسر و به گونه‌ای کامل و خلل‌ناپذیر متمرکز است گرد یک مسأله. مسأله‌ای که

وحدت بنیادین اندیشه‌ی او را ضمانت کرده است: مسأله هستی و آنچه خود die Seinsfrage خوانده است. خود هیدگر در ***تجربه‌ی اندیشه*** (۱۹۴۷) می‌نویسد: «اندیشه محدود می‌شود به فکری واحد، که روزی همچون ستاره‌ای بر آسمان جهان خواهد درخشید».[۱] مسأله‌ی هیدگر را می‌توان ساده‌گرایانه چنین بیان کرد ــ هرچند او خود این پرسش را نادقیق می‌دانست: معنای هستی چیست؟ شاید دقیق‌تر آن باشد که بپرسیم: هستی چه می‌گوید؟ آوای هستی کدامست؟ چرا چیزها هستند به جای اینکه نباشند؟ نکته‌ی جالبی است که نقطه‌ی شروع فلسفه‌ی هیدگر (با آن همه پیچیدگی‌ها و دشواری‌ها که زبانزد همگان شده) چنین پرسش ساده‌ای است که به ذهن هر کودکی هم می‌آید، بی‌آنکه هرگز در زندگی‌اش پاسخ آن را بیابد.

ویتگنشتاین می‌گفت: «چیستان وجود ندارد، اگر اساساً بتوان پرسشی را مطرح کرد، همچنین می‌توان آن پرسش را پاسخ گفت».[۲] مارکس نیز پیش‌تر گفته بود که آدمی همواره پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که امکان پاسخگویی به آن‌ها فراهم آمده باشد. سده‌هاست که پرسش هیدگر به ذهن بسیاری از اندیشمندان رسیده، بی‌آنکه امکان پاسخگویی فراهم باشد. تاریخ فلسفه به یک معنا گزارش مکالمه‌ای طولانی است میان فیلسوفان درباره‌ی این پرسش. نوکانتی‌ها می‌گفتند که تنها آن نکته‌ها و مسائلی را پیش می‌کشند که روزگار مدرن امکان پاسخگویی بدان‌ها را بدهد: مرزهای شناخت، شناخت استعلایی و ... اما به گفته‌ی هیدگر پرسش‌های هستی‌شناسانه را ممنوع کرده بودند.[۳] البته مدرنیته فقط به این پرسش‌های نوکانتی پاسخ نمی‌دهد، بل مدعی است که برای پرسش اصلی هم پاسخ‌هایی دارد. با روش استعلایی فلسفه‌ی نقادانه، شناخت مورد موجود مطرح می‌شود، اما نکته‌ی مهم یعنی «هستی مورد موجود» همچنان پاسخ نایافته باقی می‌ماند. در آیین‌هایی که چنین روشی را به کار می‌گیرند فلسفه در بهترین حالت شناختِ شناخت می‌شود. هوسرل با طرح «خود چیزها»، از شناخت خود چیزها نیز حرف زد، اما کارش راهگشای افق‌های تازه‌ای شد. در ششمین بخش از ***پژوهش‌های منطقی*** (کتابی که خواندن آن به گفته‌ی خود هیدگر در مقاله‌ی «راه من به سوی پدیدارشناسی» زندگی او را دگرگون کرد) بنیان‌گذار پدیدارشناسی امکان داده بود که مسأله‌ی «هستی مورد موجود» مطرح شود. هیدگر در این راه گام نهاد، و به جای اینکه از همان گام نخست بپرسد: «هدفم چیست؟» خواست تا به آوایی که در راه می‌شنود گوش سپارد.

سرلوحه‌ی کتاب ***هستی و زمان*** (۱۹۲۷) هیدگر جمله‌ای است از مکالمه‌ی **سوفیست** افلاتون: «اکنون... بیایید و مطلب را بر ما روشن کنید. هنگامی که از «باشنده» سخن می‌گویید، مرادتان چیست؟ بی‌گمان منظورتان از دیرباز بر خودتان روشن است. ما نیز پیش‌تر گمان می‌بردیم که مقصود شما را دریافته‌ایم ولی در این دم کاملاً ناتوان شده و

درمانده‌ایم».[۴] «بیگانه» چنین می‌گوید. بقیه‌ی مکالمه بحثی است که مدام به این «مقصود» باز می‌گردد. همگان می‌پندارند که می‌دانند وقتی از هستی حرف می‌زنند، از چه چیز یاد می‌کنند، اما نکته اینجاست که چون از آنان بپرسیم: «هستی چیست؟» یکسر درمی‌مانند. در فصل دوم از «کتاب گاما» *متافیزیک* ارسطو می‌کوشد تا به هستی بپردازد:

... واژه «موجود» در معناهای بسیار به کار می‌رود؛ اما همه آن معناها به اصل (یا مبدایی یگانه) برمی‌گردند. زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون جوهراند، یا چون تباهی (فساد) یا فقدان (عدم، sterèsis)اند، یا چون کیفیات‌اند یا سازنده و مولد جوهر یا چیزهایی‌اند که در پیوند با جوهر نامیده می‌شوند، یا سلبهای چیزی از این گونه اعراض یا جواهراند. و به این علت است که همچنین می‌گوییم «ناموجود» ناموجود «هست».[5]

هیدگر جوان که در گیرودار این مباحث به هستی‌شناسی علاقمند شده بود، از همان آغاز کار فلسفی‌اش، و حتی زمانی که دانشجوی الهیات بود، به پرسشی اندیشید که بعدها در *رساله‌ی مقوله‌ها و دلالت‌ها نزد دون اسکاتلندی* (۱۹۱۶) نیز جلوه کرد: نسبت هستی با زمان کدامست؟ چون هیدگر شاهکار فلسفی دوره‌ی نخست کارش یعنی *هستی و زمان* را منتشر کرد، به این پرسش پاسخ دارد: هستی را تنها می‌توان در افق زمان شناخت. زمان، حقیقت هستی و آشکارگی آن است. هستی‌شناسی هیدگر به این نکته‌ی مرکزی وابسته است: هستی زمان است. اندیشه‌ی فلسفی از افلاتون تا نیچه بدون دقت لازم از این نکته گذشته است، چرا که همواره هستی را «مورد موجود» یعنی چیزی حاضر در زمان حاضر پنداشته است. اما به نظر هیدگر کار اصلی فیلسوف تاویل هستی است در افقِ زمان. این هرمنوتیک هستی‌شناسانه به معنای گوش سپردن به آوای زمان است.

فیلسوفان از افلاتون به این سو همواره سه پیشداوری درباره‌ی هستی داشتند: ۱) تمامیت مطلق است، ۲) تعریف ناشدنی است، ۳) آشکار است. هیدگر، اما، این سه را کنار می‌گذارد و هیچ پیشداوری‌ای را در این مورد نمی‌پذیرد. او می‌کوشد تا هستی را در گستره‌ی افق آن بشناسد. یکی از راه‌های تجربه‌ی فهم هستی، این است که خود را «هست» بپنداریم. هیدگر با کاربرد واژه‌ی دازاین (Dasein) به جنبه‌ای از هستی که می‌تواند با «هست» ارتباط یابد، یعنی به موجودی که هستی است (و نه هستی دارد) اشاره می‌کند. از این رو در برگردان دازاین به زبان‌های دیگر همواره از واژه‌ی «آنجا» سود می‌جویند، و می‌گویند «هستی‌ـ‌آنجا»، وجودی که ارتباط می‌یابد با هستی، انگار با چیزی «دیگر»، و خارج از خود. انسان آن جنبه‌ای از هستی (آن موجودی) است که بنا به ماهیت نامتعیّن خود می‌تواند با هستی ارتباط یابد. او همواره «در پیشگاه» یا در معرض «تجربه‌ی ادراک هستی» قرار دارد، حتی آنجا که خود نداند یا نتواند این دانش از هستی

را درک یا وصف کند. در آغاز کتاب ***هستی و زمان*** (۱۹۲۷) آمده است که «ادراک هستی یک تعیّن دازاین (یا هستی آنجا) است».[۶] دازاین در گوهر خود یک هستیِ «هستی‌شناس» است، نه به این معنا که همواره ***هستی‌شناسی بنیادین*** را سامان می‌دهد (که این بهترین شکل اندیشیدن دازاین است) بل به معنایی خاص چنین است. یعنی در توان نهانی و درونی اوست که بتواند هستی را بشناسد یا آوایش را بشنود. رسالت فلسفی ***هستی و زمان*** به این اعتبار، فراتر از مرزهای شناخته شده‌ی فلسفه می‌رود: شناخت آن هستی است که هستی را می‌شناسد، یعنی افق هستی خود را آن سان که هست درک می‌کند. انسان نسبت به هستی برخلاف جانوران و چیزها بی‌تفاوت نیست. همواره با هستی خود سروکار دارد، به‌گونه‌های متفاوت ــ و البته نه همیشه ــ از آن باخبر می‌شود و در پی هستی خویش برمی‌آید. عمر نمی‌گذراند، بل وجود دارد، به معنای وجودی آگاه به هستی خویش. گوهر دازاین وجود اوست.

این باخبری از هستی، به معنای خبر داشتن از راز هستی نیست. می‌دانم که هستم، چون می‌دانم که روزی نخواهم بود. و این نکته را از نبودن (مرگ) دیگران درمی‌یابیم، اما هنوز نمی‌دانم به راستی مرگ و البته هستی چیست. دازاین به زندگی مشخص خود می‌اندیشد و این گونه اندیشیدن ویژه‌ی دازاین است. از خود، از هستی خود آغاز می‌کند و نه از کلیت. سنگ نمی‌اندیشد، گربه نمی‌اندیشد. آن‌ها به اینکه خود هستند نمی‌اندیشند، و به مرگ نیز نمی‌اندیشند. انسان به اینکه هست، و به اینکه نخواهد بود، می‌اندیشد. هیدگر این وجه اندیشه، یا این نگرش را انتیک (Ontic) می‌خواند. نگرش ویژه‌ای که در گوهر خود تلاش برای شناخت ساختار بنیادین هستی (هستی‌شناسی بنیادین) را نهان دارد، اما این هنوز به گونه‌ای کامل بیان نشده است. رسالت هستی‌شناسی بنیادین (که با هستی‌شناسی در اندیشه‌ی فیلسوفان پیش از هیدگر تفاوت دارد) «تحلیل وجودشناسانه (اگزیستانسیل) دازاین است».[۷]

آغازگاه کار هیدگر در شناخت دازاین، این واقعیت ساده است: دازاین در جهان زندگی می‌کند، زندگی برای او وجود دارد، و به‌گفته‌ی ***هستی و زمان*** «در دسترس اوست» (Zubanden).[۸] ادراک «هستی در جهان» شناخت وجود است. این یکی از امکانات دانایی دازاین است. او درمی‌یابد که سنگ، گربه و دازاین در جهان هستند. زندگی در جهانِ وجود است. دازاین در جهان است و این یکی از «تعیّن‌های دانایی» است، اما چیزها و جانوران در «جهانی بدون جهان هستند»، وجود دارند اما نمی‌دانند که در جهان‌اند، و نمی‌دانند که وجود دارند. دازاین هست و آگاه است که هست، بنا به عادت، بودن در جهانی که در دسترس اوست بدان نمی‌اندیشد، بل بدان عادت می‌کند. همواره آگاه نیست که در جهان هست. هیدگر از نجاری مثال می‌آورد که بنا به عادت چکش

می‌زند، نمی‌اندیشد که این میخ است و آن چکش، این دست است و آن ابزار، نه به توان لازم برای ضربه زدن، نه به قانون ضربه و مقاومت چوب می‌اندیشد و نه به چیزی. او بنا به عادت چکش می‌زند و میخ در چوب فرو می‌رود. چکش و ضربه به تعبیر دقیق هیدگر برای او «شفاف» می‌شود. همچون زندگی در جهان، به ادراک انتیک همه‌ی ما. شفاف است، از ورای آن به چیزی دیگر می‌اندیشیم و خود آن برایمان اهمیت ندارد. مثل زبان در گفتار هر روزه. در شعر است که زبان شفافیت خود را از دست می‌دهد. بدل به مانع می‌شود. خودش مطرح می‌شود. سوژه همواره به خود، توانایی‌هاش، قاعده‌های بودنش در جهان، و به جهان در دسترس خود آگاه نیست. سوژه همواره فاعل، اندیشنده و قهرمان cogito «من می‌اندیشم» نیست. دشواری حکم دکارت پندار همواره آگاه بودن سوژه است. تنها در لحظات «خلاف عادت» سوژه به وجود خود (و نه به هستی خود) آگاه می‌شود. همانطور که تنها زمانی که میخ با ضربه‌های آشنا و همیشگی در چوب فرو نرود، نجار به علت این مقاومت چوب می‌اندیشد، و به کنش خویش، و به بسیاری نکته‌ها که پیش‌تر مسأله‌ای در ذهن او نبودند. فقط اینجاست که او از عادات ثانوی فراتر می‌رود. سوژه‌ی فلسفی هم آن سوژه است که همواره بنا به عادت «وجود در جهان» است و گاه ناگزیر می‌شود (به دلیلی) بیاندیشد که «هست». از این لحظه‌های استثنایی که بگذریم سوژه در جهان، مسحور جهان است. خوابگرد دنیاست. از آن سود می‌جوید و «استفاده» (zeug) دل‌آگاهی او را در پراکسیس و کنش محو می‌کند. در همین پراکسیس در جهان بودن (زندگی هر روزه را پیش بردن) دازاین به وجود دیگران معتقد می‌شود. جهان دازاین همواره جهانی است مشترک (مشترک میان دازاین و دیگران). دازاین وجود خود را از راه نسبت یافتن با دیگران می‌شناسد. از این رو هیدگر از اصطلاح «وجود آنجا» سود می‌جوید، یعنی دازاین را به کار می‌برد، و از اصطلاح‌های آشناتر و برای زبان فلسفی عادی‌تر چون «انسان» و «انسان در جهان» و ... استفاده نمی‌کند. دازاین در جهان جای دارد، یعنی خود را از آنِ جهان می‌داند، پس می‌کوشد تا جهان را بشناسد، مسأله‌ی او به جای راز و آوای هستی، وجود جهان می‌شود، و در این راه طرح (Entwurf) آنچه را که خود هست می‌ریزد، و در زبان جای می‌گیرد. بهتر بگوییم در سخن جای خود را پیدا می‌کند. دازاین یک هستی سخنگوست. (یادآوری می‌کنم که سخن در برابر Discours است). دازاین نیروی آن را دارد که جهان را به پیکر سخن درآورد.

گذشته از این، دازاین در دانایی از وجودش، و از امکان هستی‌اش، این را نیز درمی‌یابد که طرح‌هایش همواره کامل نیست و او نمی‌تواند «آنچه باید باشد» بشود. از سوی دیگر به مرگ پی می‌برد. در جهان بودن یعنی آشنایی دازاین با مرگ یا «هستی او به سوی مرگ». دازاین می‌خواهد طرحی بریزد، پس دغدغه، وانهادگی و اضطراب آن را

دارد. اصطلاح die Sorge یا دغدغه (به فرانسوی Souci، به انگلیسی Care) از مهمترین مفاهیم *هستی و زمان* است. دازاین به دلیل ناکامی طرح خود دغدغه دارد. اما این یگانه علت دغدغه‌ی دازاین نیست. او می‌داند که خواهد مُرد، آگاه است که دیگران می‌میرند و او را با خود در این تجربه شریک نمی‌کنند، که مرگ همواره در پیکر «مرگ دیگری» حاضر می‌شود. دازاین با دغدغه‌ی مرگ زندگی می‌کند. به ناتمامی طرح خود باور می‌آورد، به «بی‌دلیلی» متوقف شدن زندگی و طرحش. می‌داند که هیچ کس نمی‌تواند جای او بمیرد، و مرگش را با کسی شریک نخواهد شد. دازاین در مرگ شاید به آخر رسد. دازاین «مرگ‌آگاه» است، برخلاف سنگ و گربه. حیوان نمی‌میرد، دازاین می‌میرد. دازاین مرگ را پیش‌بینی می‌کند. انتظار یا پیش‌بینی (Vorlaufen) مرگ، به طرح دازاین، شکل می‌دهد، آن را ناکامل می‌کند و به شکست می‌کشاند. با این پیش‌بینی، مرگ محتمل می‌شود. نه همچون امکانی میان امکانات دیگر، بل چون امکانِ مطلقِ دازاین. امکان دادن به مرگ همین پیش‌بینی شکل اصیل و ریشه‌ای دغدغه است.

نخستین پاره از بخش دوم *هستی و زمان* (یعنی بخش مربوط به دازاین و زمانمندی) پاره‌ی مشهور «امکان دازاین در هستیِ کامل شدن و هستی به سوی مرگ» است که به راستی پاره‌ای است انتقالی در ساختار کتاب فیلسوف. مباحث بخش نخست کتاب یعنی «تحلیل مقدماتی بنیادین از دازاین» را به جستار افق هستی یا زمان پیوند می‌زند.[۹]

میان هستی‌شناسی بنیادین و نگرش انتیک تفاوت هست، همانطور که میان هستی و وجود تفاوت هست. مقصود بسیاری از فیلسوفان هستی وقتی واژه‌ی اگزیستانس (وجود) را به کار می‌برند، همان معنای سنتی و قدیمی وجود است. یعنی چیزی متضاد با essentia یا گوهر. گوهر آتش در شکل ظهورش، در وجودش جلوه‌گر می‌شود، اما با آن تفاوت دارد. وجود روشنگر فعلیت (یا به لاتین actualitas) است. اما خود آن نیست. هیدگر به «فیلسوفان هستی» که این نکته را ندانسته‌اند انتقاد می‌کند.[۱۰] به نظر او وجود واقعیتی حاضر است که در تقابل با امکان ناب، یا توان، نیروی بالقوه (یا گوهر) قرار نمی‌گیرد. میان دنیای ایده‌ها و شکل ظهور تفاوتی نیست. در هستی‌شناسی تقابل گوهر (ایده) و آنچه فعلیت می‌یابد (شکل ظهور) پذیرفته نیست. وجود به این شکل که مطرح می‌شود، دور شدن از حقیقت هستی است. یعنی دور افتادن از «آشکارگی هستی» است. واژه‌ی aletheia یا حقیقت را هیدگر به معنای اصیل یونانی آن آشکارگی می‌داند. زمانی حقیقت همان هستی بود که بر آدمیان آشکار می‌شد. اکنون هستی یا حقیقت پنهان شده است. از این رو امروز مردمان این دو را از هم جدا فرض می‌کنند. و آنچه را که هست لزوماً حقیقت نمی‌پندارند. حتی دازاین که هستی آنجاست، در این *فاصله* (هرچند معنای خود را می‌سازد) باز بیانی است از تفاوت و از فاصله با حقیقت هستی. به نظر هیدگر با

بدفهمی معنای هستی (چون مورد اگزیستانسیالیسم سارتر) سرانجام به جایی می‌رسیم که تنها انسان در میان باشد، اما در هستی‌شناسی بنیادین (و در قلب کتاب *هستی و زمان*) به آنجا می‌رسیم که «تنها به گونه‌ای بنیادین هستی باشد».[۱۱] هنگامی که به انسان چون هدف نهایی غایی می‌اندیشیم «هستی را فراموش می‌کنیم».[۱۲] ریشه‌ی این فراموشی هستی در باور به «جهان ایده‌های افلاتون» است.

خرد انتیک

هیدگر نشان داده که خرد انتیک میان آنچه حاضر است و در دسترس (جهان تجربه‌ها) و زمینه‌ی گسترده‌تر یا «ادراک آوای هستی» تفاوت گذاشته است. اندیشه در حدّ تجربه‌ها به «درجه‌بندی (Verfallenheit) هستی» منجر می‌شود. دراین جا، فرد به «پله‌های متمایز وجودی» یا اگزیستانس باور می‌آورد،[۱۳] و یکی از منش‌های اصلی «بینش انتیک» یعنی درجه‌بندی مفهومی شکل می‌گیرد. این درجه‌بندی حتی تلاش برای کشف معنای هستی را فراموش می‌کند. درجه‌بندی مفهومیِ زمان مثال خوبی در این فراموشی است، زیرا اینجا زمان نه «افق هستی» بل چیزی یکسر متفاوت از هستی پنداشته می‌شود. درجه‌بندی هستی ما در زمان، یعنی فهم وجود ما، یا تاریخ زندگی‌مان، و چون ما فراتر از مرگ را نمی‌توانیم به تصور آوریم، پس در این درجه‌بندی مفهوم **ناتمامی** را قرار می‌دهیم. دغدغه از اینجا آمده است. ترس از مرگ بی‌معناست، آنچه زندگی را به یک معنا دشوار می‌کند، و به معنای دیگر آن را می‌سازد دغدغه‌ی ناتمامی وجود است. تلاش برای پیروز شدن بر این سویه‌ی ناتمام که تلاشی است بی‌حاصل، خود جنبه‌ی دیگری است از «ادراک هستی ما به سوی مرگ». هیدگر در درس‌هایش در دانشکده‌ی فلسفه‌ی ماربورگ در تابستان ۱۹۲۵ که پس از مرگش با عنوان *درآمدی به تاریخ مفهوم زمان* منتشر شد و در حکم نخستین طرح *هستی و زمان* است، در بحث از «تاویل پدیدارشناسی مرگ همچون پدیدار دازاین» پایه‌ی بحث را بر ناتمامی دازاین گذاشته است، به همین دلیل دازاین به سوی مرگ معنایی اصیل دارد. در هستی در جهان، و هستی هر روزه، دازاین میان دیگران است. تنها در مرگ است که دازاین می‌تواند با قاطعیت اعلام کند که «من هستم».[۱۴]

این پندار هگلی که روح فراتر از مرزها و بندهای «هستی به سوی مرگ» به جانب مرگ می‌رود، درست نیست. زندگی یک طرح یا نقشه نیست، **تقدیر** ماست. ما می‌کوشیم تا تقدیر را «طرح اصیلی که خود ساخته‌ایم» معرفی کنیم. اما همواره با درجه‌بندی‌های

مفهومی انتیک یا وجودی یا اگزیستانسیل روبرو می‌شویم: جنسیت، طبقه، هوش و ... این که بکوشیم تا از یک «من» یا وجود خاص و متعیّن یاد کنیم (همچون «من» آن‌سان که در فلسفه‌ی شلینگ وجود دارد) خود دیدگاهی است درجه‌پذیر و انتیک. دازاین فراتر از یک یا واحد یا من می‌رود، البته «تکرار» نیست، تمامیتی است استوار به تمایزها، اما از خودآگاهی فردی و حتی وجود متعالی کانتی هم فراتر می‌رود. درست به همین دلیل شناخت علمی که ابژه‌اش انسان باشد ناکامل باقی می‌ماند. و باز به این دلیل است که سوژه یا شناسنده نیز نمی‌تواند معیاری در «شناخت علمی» باشد. هیدگر در همان درس‌های ***درآمدی به تاریخ مفهوم زمان*** از قول گوته نقل می‌کند که: «آن کس که عمل می‌کند همواره فاقد آگاهی است» و خود می‌افزاید: «من به راستی فقط آنجا می‌توانم ناآگاه باشم که برمی‌گزینم که بخواهم آگاه باشم».[۱۵]

به مثال هیدگر در مورد چکش زدن که پیش‌تر به آن اشاره کردم بازگردیم. کنش چکش زدن وقتی درست پیش می‌رود، ناآگاهم. اما وقتی کار درست پیش نرود، می‌کوشم تا به موقعیت‌های زاده‌ی کار آگاه شوم. سوژه در کنش‌ها و تجربه‌هایش ناآگاه است. اما جایی که جهان «رام، دست‌آموز (یا در دسترس) نباشد» می‌کوشد تا آگاه شود. در مثال ما، یا چکش بیش از حدّ سنگین باشد، یا نوع چوب مقاومتی پیش‌بینی ناشده داشته باشد، یا خود پیشاپیش بخواهیم بنا به قاعده‌های علمی کار چکش زدن را درک کنیم. یعنی کنش، خود هدف ما باشد. قاعده‌های علمی این سان هم به پراتیک و کنش زندگی هر روزه وابسته‌اند و هم چون حالتی خاص از آن جدا می‌شوند. می‌توان گفت که لزوماً با آن همخوانی ندارند. فاصله‌ای که میان نگرش انتیک و بینش هستی‌شناسانه‌ی بنیادین وجود دارد باعث می‌شود که ادراک یا نقادی علم نتواند به درستی از راه تحلیل منطقی زبان پیش رود. چنین تحلیلی ناگزیر بنیاد منطقی و ریاضی را اساس خود می‌انگارد، و در بهترین حالت علم را به خود آن معرفی می‌کند. بنیاد نقد علم باید به سوی هستی جهت گیرد، و نه به سوی مدار موجود. اگر چنین نباشد، علم چون بیان امروزی متافیزیک پذیرفته خواهد شد. همانطور که زمانی افلاتون هستی را در محدوده‌ی ایده‌ی نیک یا agathon جای داده بود، یا ارسطو حدود واقعیت را در قانون تضادها می‌جست. چنین دیدی از (یا باوری به) علم، علم را در خودش محصور می‌کند، و زبانش ــ زبانی خردورز و بامعنا ــ از پیشنهاده‌هایی آغاز می‌کند که اثبات نشده‌اند، اما آن‌ها را ثابت شده می‌انگارد. تمامی اصول علمی به فرمان پوزیتیویسم هستند. گرایش به سوی مورد تحصلی یا امر اثباتی ــ آنجا که این مورد در پیکر اصطلاح‌های «حقایق» شناخته می‌شود، و حقایق خود در پیکر اصطلاح‌هایی برآمده از تاویلی خاص از «واقعیت» دانسته می‌شوند بنیان علم مدرن است.[۱۶]

هیدگر، چون هوسرل، میان تجربه‌ی آشکاری که «ادراک حسی»اش می‌نامند (و گاه آن را با آنچه می‌تواند نتیجه‌ی کارکرد فاهمه باشد یکی می‌انگارند) و تجربه‌ی بنیادین، اصیل و شهودی از گوهر (eidos) چیزها، تفاوت می‌گذارد. بنا به این نگرش پدیدارشناسانه، ادراک گوهری شناخت شهودی هستی است و نه چیز دیگر. پس قیاس این شهود با ریاضیات ناب کار نادرستی است. تنها در گستره‌ی زیبایی‌شناسی یعنی در قلمرو هنر، بیان ادبی و به‌ویژه شاعری است، که می‌توان راهی به ادراک تجربه‌ای ناب از هستی، یافت. این آشکار شدن معنای هستی، این «به سخن آمدن هستی» نه‌فقط مهمترین رسالت کار فیلسوف است، بل باید به تاکید گفت که پدیدارشناسی فلسفی هیچ نیست مگر همین آشکارگی. برداشتی قدیمی پدیدار را به «مورد محسوس، ملموس و تجربه‌پذیر» فرو می‌کاهد. اما پدیدار بنا به برداشت پدیدارشناسی بنیادین، هستی است. پدیدار ابژه نیست، درست است که مورد کند و کاو قرار می‌گیرد، در دسته‌ای بنا به دسته‌بندی‌های قواعد جای می‌گیرد اما به این دلیل، نمی‌تواند «بی‌طرف» باشد. (آن سان که به نظر هیوم بود) بل در خود «وجه هستی» است، و شیوه‌ی رویارویی ما را با خودش (و به اعتباری شیوه‌ی بودن ما را در جهان) تعیین می‌کند و نشان می‌دهد.

شاید بتوان گفت که شناخت، آشکارگی تجربه‌ی معنایی است. ادراک جهان است به یاری پیش‌بینی، و انتظار چیزی را داشتن است. چون خواندن است: معنای هر واژه آنجا مطرح (یا آشکار) می‌شود که ما انتظاری از معنای کل جمله داشته باشیم، و معنای هر جمله آنجا روشن می‌شود که ما انتظاری از معنای سخن داشته باشیم، یعنی معنای اصلی را پیش‌بینی کنیم یا انتظارش را بکشیم. وابستگی جزء و کل همچون نسبت تجربه‌ی عملی و تجربی شناختنی است. این سان ادراک به هیچ رو به تجربه‌ی حسی خلاصه نمی‌شود، بل پیش‌بینی معناست. یعنی انتقال یک معنای محتمل از افق دلالت‌های معنایی است به زمینه‌ی بحث.[۱۷] سوژه یا شناسنده به این ترتیب با ابژه در دایره‌ی هستی‌شناسانه نسبت می‌یابند. آنچه در آغاز بی‌معنا می‌نمود، آشکار می‌شود. هویت هر واحد در نسبت با موارد دیگر دگرگون می‌شود. دوگانگی ابژه/ سوژه (بنیان فکر مدرن) زیر سئوال می‌رود، چون چیزی بیرون از ذهن شناخته نمی‌شود، بل فرض می‌شود و نیروی دگرگون کردن (و دگرگون شدن) می‌یابد، نوعی تداوم زمانمند یا تاریخی می‌یابد که در آن «زمینه» یا میراث فرهنگی‌ای که بخشی از هویت سوژه بود به شکلی مداوم، دگرگون و باز تفسیر می‌شود.[۱۸]

این بحث و به ویژه مفهوم مرکزی آن یعنی سنت را پس از هیدگر، هانس گئورگ گادامر دنبال کرد، او از افق دلالت‌های گذشته به افق امروز یا دقیق‌تر بگوییم، از مکالمه‌ی دو افق متفاوت بحث کرده است، و از واژه‌ی «درهم شدن» سود جسته است. بنا به این

دیدگاه هرمنوتیکی علم واقعیت را بازنمی‌تابد، بل آن را تفسیر می‌کند. یعنی آن را همخوان پیش‌فرض‌های روش‌شناسانه و شناخت‌شناسانه‌ی مفسّر، تفسیر می‌کند. هر شناخت پیروزمند علمی معنایی تازه است از نسبت سوژه و ابژه. از این رو راهی جدید برای کنش (امکانات عمل) می‌گشاید. از اینجاست که مفهوم «سنت» (که در آثار هوسرل نیز مطرح شده بود) در نوشته‌های گادامر به معنایی کامل‌تر و دقیق‌تر پیدا می‌شود.[۱۹]

تاریخ متافیزیک یا فراموشی هستی

هیدگر از سلسله‌ای از گسست‌ها یاد کرده است که خود آن‌ها را «غیبت» یا «فراموشی» (fort-gang به انگلیسی absentation) خوانده است. این گسست‌ها مبنای «فراموشی هستی» (sinsvergesessenheit) هستند و در کتاب **نیچه** که مجموعه‌ای است از رساله‌های فیلسوف درباره‌ی نیچه مورد بحث قرارگرفته‌اند. این فراموشی به معنای دور شدن از آشکارگی هستی است، گونه‌ای دور افتادن از حقیقت. بحث از این «موقعیت»، از خود بیگانگی را از زمینه‌ی اجتماعی یا اخلاقی به هسته‌ی درونی و ژرف هستی‌شناسی بنیادین منتقل می‌کند. غیبت یا از یاد بردن، یعنی غیرحقیقی شدن هستی. چون هستی زمانی آشکار بود، خود را می‌نمایاند و با جلوه‌ی خود یکی بود. پیش‌تر نوشتم که واژه‌ی یونانی aletheia به معنای حقیقت، معنای دیگری هم داشت: آشکارگی. آن روزگاری که هستی آشکار بود، آوایش به گوش می‌رسید و رازی در میان نبود. آن زمان، روزگار یونان باستان بود که جلوه‌ای از آشکارگی در افق اندیشه‌ی فلسفی پیش از سقراط نمایان کرده بود. آن ایام هستی رها از هر تعیّن و تعریف، آشکار بود. به همین دلیل هراکلیت، فیلسوف آن روزگار می‌توانست بگوید: «اگر تو به آوای لوگوس گوش سپاری...» می‌دانست که لوگوس یعنی خردورزی و کلام فاصله‌ای با هستی، حقیقت و زمان ندارد. و باز به همین دلیل پارمنید در شعری فلسفی (که هیدگر در *درآمدی به متافیزیک* (۱۹۳۵) آن را به تندیس‌های استوار یونانی همانند کرده است «که در دفتری نازک ضرورت تمامی کتابخانه‌های فلسفی را حذف می‌کند»)[۲۰] می‌گوید: «زیرا همان چیز که می‌تواند به اندیشه درآید، می‌تواند باشد» و این نکته به معنای «این‌همانی» خرد و هستی است. اندیشیدن همان است که هست.[۲۱] مفهوم پیشاسقراطی آشکارگی یعنی aletheia امروز معنا ندارد. اگر از روشنی و آشکارگی یاد کنیم (چنانکه هیدگر با واژه‌ی آلمانی lichtung چنین می‌کند) باز باید بدانیم که این آشکارگی هنوز با حقیقت فاصله دارد. آن مفهوم یونانی در خود نشان می‌داد که هیچ نیازی به بهره گرفتن از حجاب

مفاهیم نیست. در حالی که امروز آشکارگی یا lichtung در حد نگرش انتیک دانسته شده، با تعیّن‌ها و مفهوم‌ها و تعریف‌های زائد پوشیده شده است. زمانی بود که حقیقت، ادراک، هستی و زمان یکی بود. امروز چنین نیست و هریک از این‌ها «در پس حجابی پنهان مانده‌اند».

متافیزیک در روزگار روشنی و آشکارگی حقیقت معنایی نداشت. هیدگر این واژه را در *درآمدی به متافیزیک* به معنای دقیق یونانی آن مطرح می‌کند: physis در یونان پیش از سقراط به معنای هستی بود (حتی در آثار فیلسوفان پس از سقراط نیز این معنا را حفظ کرده بود). متافیزیک یعنی فراتر از هستی، آن سوی هستی، جایی غیر از هستی. در روزگار افلاتون و ارسطو هنوز نشانی از آشکارگی هستی وجود داشت. اما این نشان دیگر در برابر اندیشه‌ای که می‌خواست از هستی جدا شود (فراتر رود) بی‌رنگ می‌شد. هستی به حجاب درمی‌آمد، سخن پدید می‌آمد که می‌خواست درباره‌ی هستی بیاندیشد. پیش‌تر نیازی به اندیشه درباره‌ی هستی نبود، هستی همان اندیشه بود، همان سخن بود. اما با آغاز دوران متافیزیک کار جز از راه به پیکر مفاهیم درآوردن هستی (پس به حجاب آوردنش) ممکن نبود. از این رو هستی در پیکر مورد موجود و حاضر تعریف شد. این سان physis دیگر هستی نبود، بل هستیِ موجود بود، آنچه پیش روست: طبیعت و جهان ابژه‌ها. physis شد طبیعتِ هستی و دیگر راهی نماند تا بشود دنیای ابژه‌ها، که به نادرستی جهانِ هستی فرض شد. در واقع چیزی شد مستقل از هستی و هستی گوهری فرض شد ناشناختنی و دست نایافتنی و همواره پنهان. ادراک چیزها مستقل از ادراک هستی شد. یعنی چنین پنداشته شد که چیزی جدا، مستقل از و حتی فراتر از هستی وجود دارد (وجود اینجا به معنایی انتیک می‌آید) که می‌تواند و باید شناخته شود. افلاتون این چیز فراتر از هستی را ایده خواند و تمایزی قائل شد میان آنچه مورد تجربه است و هستی که تجربه‌ناپذیر است. او آشکارگی هستی را به جهان ایده‌ها انتقال نداد، بل خیلی ساده آن را نفی کرد، منکرش شد. به دلیل حضور جهان ایده‌ها (حضور، هرچند به چشم نیاید) تمایز میان هستی و وجود ساخته شد. نخستین ایده انگاشته شد (یا در جهان ایده‌های جای گرفت) و دومی اختراع شد.[۲۲] نتیجه‌ی این آفرینش جهان آسمانی ایده‌ها، آفریدن ایده‌ی بنیادین اخلاق یعنی نیکی و فضیلت یا agathon بود. نمی‌شد دنیای ایده‌ها را ساخت، اما آن را برتر یا بهتر از جهان وجود و تجربه‌ی چیزها ندانست. با پنداشتن ایده‌ی نیکی و فضیلت چون سرنمون فضائل جهانی، هستی چیزی ناشناختنی و دست‌نایافتنی شد. چیزی در دسترس و رام، سرچشمه‌ی ناشناخته‌ها، پس اصل نگرانی، دغدغه یا وانهادگی شد.

این گسست نخست، یعنی ناآشکارگی هست، تمامی تاریخ متافیزیک را در خود

خلاصه داشت (به زبان هیدگر آن تاریخ را پیشاپیش در خود فرض می‌کرد یا مفروض می‌داشت: Vorgezeichnet). مهمترین پیامدش این بود که مفهوم سرچشمه و اصل را از میان برد. ایده، ضرورت سرچشمه را انکار کرد. ایده جاودانی است و در تاریخ انسانی جای نمی‌گیرد. آن را فراتر از زمان می‌شناسند. با همین نخستین گسست در تاریخ متافیزیک، معنای حقیقت از aletheia دور و تبدیل شد به حقیقتِ دانستن و دانایی. پس فاصله‌ای افتاد میان آن‌کس که می‌شناسد و موضوع شناخت او، از اینجا ابژه‌ی شناخت در چارچوبی مفهومی قرار گرفت و سوژه یا شناسنده، یعنی آن کس که باید بداند پیشاپیش ضابطه‌ای برای درستی شناخت خویش تعیین کرد. تمایز انسان از ابژه بر اساس این معنای از حقیقت شکل گرفت. تمایزی که می‌توانست سرانجام در مرحله‌ای، انسان را موضوع شناخت خود او کند (فلسفه‌ی مدرن). خودآگاهی (اصطلاحی هگلی) جایی ممکن است که انسان از خود جدا شود، به نظر هیدگر این یکی از مبانی دغدغه است. دانش، به این اعتبار، در اساس خود کنشی است مخاطره‌آمیز و پردغدغه. هر گونه شناخت، از شکاف میان دازاین و جهان خبر می‌دهد. این فاصله و شکاف همان «نور طبیعی» یا به لاتین Lumen naturale است که چشم‌انداز جهان را به دیدرس دازاین می‌آورد و همین فاصله است که به جای هستی، وجود چیزها را می‌نشاند، یا هستی (Sein) را در حدِّ وجودی متعیَّن (Seien-des) می‌نمایاند. تاریخ هستی تاریخ این تبدیل است. از این رو هیدگر مفهوم دگرگون شده‌ی حقیقت را «واقعیت بنیادین تاریخ جهانی» خوانده است.[۲۳]

دازاین در هستی هر روزه‌اش، بی‌میانجی و به شکلی فوری زندگی می‌کند. ابزار را بی‌خیال به کار می‌گیرد و بر اساس عادت (و نه بر اساس آگاهی پیگیر) کار می‌کند. دوگانگی میان زندگی هر روزه در جهان (در جهان بودن، به تعبیر هیدگر) و دازاین (همچون سوژه، داننده، شناسنده) وجود دارد. این دوگانگی (که هیدگر از آن چون تقابل مورد اصیل و مورد غیراصیل یاد کرده است) تا حدودی درک شدنی است. تاریخ هستی یا متافیزیک نشان می‌دهد که فیلسوفان چشم بر این حضور دوگانه‌ی حذف ناشدنی بسته‌اند. اما در ژرفای اندیشه‌ی هر فیلسوفی این دوگانگی یافتنی است. هیدگر همواره کوشیده تا در بررسی اندیشه‌ی فلسفی این دوگانگی را برجسته کند. دوگانگی‌ای که جز در مواردی بسیار معدود به نظر خود فیلسوفان نیامده است. هیدگر معتقد است که هر چه اندیشه‌ای اصیل‌تر باشد (اصالت به معنای رسیدن به پرسش «آوای هستی را چگونه می‌توان شنید؟») مورد نااندیشیدنی یا به فکر درنیامدنی آشکارتر می‌شود. در کتاب **چه چیز *اندیشه خوانده می‌شود*؟** (۱۹۵۴) می‌خوانیم که: «[مورد] فکر ناشده هدیه‌ی بزرگ فکر است». این حضور مورد نااندیشیدنی، این حضور مداوم مورد سلبی، حتی در

روزگار آشکارگی هستی، یعنی در زمانه‌ی حقیقت یا aletheia هم احساس می‌شد. alethia نخست ناپنهان بود و نه آشکارا (تفاوت این دو هرچند که نخست گونه‌ای بازی با واژگان به نظر می‌آید، اما بسیار مهم است). شیوه‌ی اصیل رویارویی با هستی از این «نا» آغاز می‌شود. چیزها هم Pragmata خوانده می‌شدند که در جزء آخر خود lethe یا «موردی پوشیده، پنهان، *نا* آشکار» را همراه داشتند. حقیقت درست همین lethe یا مورد پنهان را ناپنهان می‌کند یعنی a-letheia می‌شود (a عنصر سلب است و نفی).

در مثال مشهور غار افلاتون در **جمهوری** می‌توان مسخ حقیقت را از aletheia به تمایز یافت. هیدگر در رساله‌ی «آیین افلاتون از حقیقت» از این دگرگونی بحث کرده است. زندانیان سایه‌هایی را بر دیوار غار می‌بینند و آن‌ها را حقیقت می‌پندارند. چون بسته به زنجیرند نمی‌توانند آن را به راستی کشف کنند. فرض کنیم که یکی از زندانیان بتواند زنجیر خود را بگشاید و به سوی سایه‌ها و سرچشمه‌ی نور پیش رود. تلاش او برای کشف ناحقیقت بودن آنچه تاکنون حقیقت می‌پنداشت کاری دشوار است چون گسست از هر چیز آشنا، و از هر عادت سخت است. انسان بسته به زنجیر است. محدودیت و عادت برای او آشناست. او اینجا در خانه‌ی خویش است. اما اگر این دنیای آشنا را به هر دلیل رها کند، آنگاه با سرچشمه‌ی آنچه حقیقت می‌پنداشت آشنا خواهد شد، و ناحقیقت را حقیقت نخواهد انگاشت. خود افلاتون نیز از اضطراب این لحظه یاد کرده است. به زبان هیدگر این همچون رویارویی با «نا» یا با نیستی است. نبودن زنجیرها، گونه‌ای حرکت به سوی آزادی است، فعلی است که آزادی را در خود نهان دارد، دازاین را به یک فعل تبدیل می‌کند، اما از بند رستن ساده که آزادی واقعی نیست.[۲۴] تنها در رویارویی با جهان و نور بیرون غار، آدمی با چیزها چنان که در خود هستند آشنا می‌شود، و نه آن سان که خود را به او می‌نمایانند. این قلمرو اصالت، گشودگی، آشکارگی و آزادی است. اما این نهایت راه و پایان سفر نیست. آشنای با آزادی (که هنوز آزاد نیست) به ظلمت غار بازمی‌گردد تا به یارانش یاری کند. ما ناگزیریم که در جهان با دیگران زندگی کنیم. دازاین هستی در جهان است، هستی با دیگران است. کشف آشکارگی جهان، در بازگشت به غار تصوری از حقیقت و آزادی بر جا می‌گذارد، و وابسته است به مورد ناپنهان به یاری مورد پنهان. غار دهانه‌ای دارد، روزنه‌ای به جهان حقیقت و روشنی گشوده می‌شود. جز فرض آشکارگی و ناپنهانی حقیقت تمثیل افلاتون معنایی نخواهد داشت. افلاتون از سویی هنوز به aletheia همچون آشکارگی هستی وابسته بود، اما از سوی دیگر به دنیای ایده‌ها باور داشت. آن حقیقت آشکار و گشوده، دیداری است. می‌توان آن را دید و باید کسی باشد که آن را ببیند، و تصوری از آن در ذهن خویش بیآفریند. یعنی آن حقیقت را بازآفرینی کند. مفهوم ایده هم قابل فهم بودن، هم وحدت و

هم خودآشکارگی را در بر دارد، اما دو جهان می‌آفرینند. جهان ایده‌ها و جهان محسوس، آن سان که بر ما آشکار می‌شود. هنوز ناپنهانی مطرح هست، اما آشکارگی به دنیایی متعالی و دست‌نایافتنی منتقل می‌شود. همه چیز در شکل دیداری، ملموس، شنیداری و ... شناختنی هستند، اما گوهرشان حس شدنی و به معنای دقیق واژه دانستنی نیست.

با این دگرگونی در معنای گوهر حقیقت، در گام نخست، گوهر هر چیز با هستی آن یکی انگاشته شد، سپس دقت سوژه یا شناسنده اهمیت یافت، آنگاه شناخت موارد موجود به جای شناخت هستی آشکار نشست (که اکنون در حجاب ایده ناشناختنی فرض شده است) و سرانجام حقیقت با دانش یکی انگاشته شد. حقیقت چیزی شد که انسان در اختیار دارد (یا ندارد ولی می‌تواند داشته باشد). به هر رو، حقیقت آن چیزی نیست که انسان هست. جهان ایده‌ها، دنیای پایگان‌هاست. میان ایده‌ها، ایده‌ای عالی هم وجود دارد: ایده‌ی نیکی و فضیلت: ایده‌ی ایده‌ها. اعتبار این ایده‌ی نهایی در این است که شناخت را در بنیان خود فرجام‌شناسانه می‌کند. هستی شناخت‌پذیر با شناخت یکی می‌شود. این سان خرد فلسفی به واقعیتِ متافیزیکی تبدیل می‌شود: هستی را به یاری چیزی دیگر باید شناخت. در مثال غار افلاتون نکته‌ای مهم هست. نشانی از aletheia به معنای اصیل آن هست، اما مفهومی غیراصیل هم در میان است. حقیقت همچون دیدن، مدام نیازمند تصحیح (orthotes) می‌شود. حقیقت، چنین به تور ایده‌ها گرفتار می‌آید. زندانیِ ایده‌ی ایده‌ها می‌شود. و ارزش‌ها ساخته می‌شوند. در کتاب ششم **جمهوری** می‌خوانیم که:

> هنگامی که از تصویر خوب سخن می‌گفتم منظورم خورشید بود. زیرا خود «خوب» آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد. از این رو همان نقشی را که «خوب» در جهان اندیشه و تفکر در مورد خرد و آنچه به وسیله‌ی خرد دریافتنی است به عهده دارد، همان نقش را خورشید در جهان محسوسات در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد... [سقراط ادامه می‌دهد که ما تنها در نور می‌توانیم چیزها را تشخیص دهیم و ایده‌ی خوب یا نیکی را هم باید] چنان چیزی تصور کرد که در پرتو آن موضوعات شناختنی دارای حقیقت می‌شوند و روح شناسنده دارای نیروی شناسایی می‌گردد. به عبارت دیگر باید آن را هم علت شناسایی بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود. ولی همچنانکه روشنایی و نیروی بینایی شبیه خورشیدند و خود خورشید نیستند، شناسایی و حقیقت نیز به خود «خوب» شبیه‌اند، ولی هیچ یک از آن‌ها خود «خوب» نیستند، بلکه خود «خوب» چیزی است برتر از آن دو».[۲۵]

یک صفحه بعد می‌خوانیم همانطور که خورشید نه‌فقط به چیزهای دیدنی امکان دیده

شدن می‌دهد، بل علت به وجود آمدن و رشد آن‌هاست، ایده‌ی نیکی هم قابلیت شناخته شدن چیزها را به آن‌ها می‌بخشد، و مهمتر «آن‌ها هستی خود را نیز از او دارند، در حالی که خود «خوب» هستی نیست بلکه از حیث علو و نیرو بسی والاتر از هستی است». این سان آفرینش ایده ناگزیر به آفرینش نیکی یا ایده‌ی خوبی منجر می‌شود که والاتر از هستی دانسته می‌شود و در دوران تاریخی دیگری در پیکر سرچشمه‌ی اصلی آفرینش هستی و جهان روی می‌نماید.

درگستره‌ی فیزیک، با آثار ارسطو، و درگام بعد با نوشته‌های توماس قدیس، کشف «علت» به جای مکاشفه‌ی سرچشمه نشست. خرد محدود شد به آنچه هست، به امروز. به گفته‌ی ژاک دریدا خرد در حدّ متافیزیک حضور زندانی شد. راهی میان ایده (idea) و علت (aitia). علت اصلی را هم توماس قدیس در *اناجیل* یافت: این کار خداوندگار دو جهان است. برای ارسطو energeia هنوز چیزی از روزگار آشکارگی هستی داشت. اما همین مفهوم در سخن دینی توماس قدیس تبدیل شد به actulitas یا فعلیت. در این مفهوم تازه، توانمندی نهفته است. هر گونه فعلیت از توان درونی چیزی خبر می‌دهد: «هنگامی که هستی تبدیل به فعلیت شد، وجود هم چیزی شد بالفعل، و با فعل تعیین شد، در حدّ علت و معلولی».[۲۶] اینجا دیگر به گونه‌ای کامل از آشکارگی هستی دور شده‌ایم. با تمایز هستی و وجود، مفاهیم علت و معلولی بینش انتیک و نگرش علمی پدید آمدند. پیش از توماس قدیس، افلاتون و ارسطو از گوهر یا hypokeimenon یاد می‌کردند که در طبیعت physis جلوه می‌کرد. بی‌شک این یادآوری، در دل جدایی physis از هستی بود. گوهر چیزی درونی، و دست نایافتنی شد. به Subjectum (درون سر) تبدیل شد. اهمیت پیشوند Sub بسیار است. نشان می‌دهد که گوهر درونی است، و از راه این موجودیت باطنی می‌توان جهان بیرونی یا Objectum (برون سر) را شناخت.

در فلسفه‌ی مدرن، این گسست، به فاصله‌ای بیشتر میان هستی و وجود منجر شد. با دکارت Subjectum تبدیل به انسان، گوهر تبدیل به سوژه و این یک به توانمندی و فعلیت یا سوبژکتیویته تبدیل شد، یعنی دیگر نه به سادگی ذهن انسان یا شناسنده، بل مورد مهمتر دانسته شد. سوژه ذهن منفعل نبود که دنیای بیرون را (ابژه را) بازتاب کند، مرکز و مدار اصلی هستی دانسته شد. چیزها در دنیای طبیعی، بیرونی یا ابژکتیو تنها تا جایی «ابژه» دانسته شدند که در نسبت با سوژه درآیند. یعنی تقابلی دوتایی میان سوژه / ابژه برقرار شود. جهان آنجا معنا یافت که سوژه آن را بشناسد. انسان به این شکل در قلب جهان جای گرفت و محور اصلی شناخته شد. انسان می‌اندیشید، به همین دلیل «وجود بود». اکنون از راه نگرشی هستی‌شناسانه، اندیشه‌ی انسان مطرح و دانسته نمی‌شد، راه معکوس شده بود، در «من می‌اندیشم» یعنی cogito اندیشه، علت یا اثبات

وجود بود. یگانه موجود شناسنده (فاعل) محور اصلی هستی شده بود. انسان‌گرایی رنسانس در این فلسفه‌ی مدرن اثبات شد، تحقق یافت و توجیه شد. هرچه اعتبار عنصر درون سر یا سوژه بیشتر شد، اعتبار ایده‌ها ـ از راهی غیردینی ـ افزون شد. انسان محوری یا انسان‌گرایی، ایدئولوژی مدرنیته شد، و برای عقل انسان همان مقام معتبر و حیثیت ایده را قائل شد. به گفته‌ی هیدگر «من (ego) فاعل شناسایی (res cogito) یعنی همان شناسنده یا Subjectum شد. [عنصری] که گوهرش، یعنی حضورش، برای این که گوهر حقیقت را یقینی بدانیم بسنده است».[۲۷]

حقیقت که روزگاری خود آشکار و همان هستی و زمان بود، اکنون چیزی شد ناآشکار، چیزی پنهان که انسان باید آن را کشف کند، و او هم به انتظار آن نشسته است تا انسان با خردمندی، از نیروی ذهن خود و قدرت کنشگریش (سوبژکتیویته) یاری گیرد و بشناسدش و تغییرش دهد. aletheia این سان معنای اصیل و یونانی خود را از کف داد و به واژه‌ی لاتینی Veritas تبدیل شد، و این واژه در آثار فیلسوفان مدرن از دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس به این سو به کار رفت.[۲۸] هستی حذف شد، گم شد.[۲۹] جهان تبدیل شد به موضوع ادراک حسی آدمی و به سرعت تابع قوانین ریاضی و هندسی گالیله، نیوتون و دکارت شد. آگاهی انسان محور شناخت جهان دانسته شد و جهان همان هستی جهان فرض شد، هستی به شکل حاضر و موجود. لایب نیتس در قطعه‌ی چهاردهم *مونادشناسی* (۱۷۱۴) «موقعیت گذرا»ی «گوهر ساده» را «ادراک حسی» نامید.[۳۰] و حقیقت این سان تبدیل شده به «گزاره‌هایی درباره‌ی ...». از اینجا دیگر چندان راهی باقی نمانده بود به آن نقطه‌ای که خواست یا اراده آنجا به معنای هستی فرض می‌شود. هیدگر می‌نویسد که در دوران کمال متافیزیک مدرن، وقتی سوژه بیانگر کامل منش هستی فرض شد، خواست هم به جای هستی مطرح می‌شود.[۳۱] و نیچه «این واپسین فیلسوف متافیزیک» این نکته را بهتر از هر کس دیگر بیان کرده است: خواست قدرت، امکان درک هستی است، و چون خواست همواره «خواست یک نفس» است، پس نفس سوژه‌ی اصلی هستی‌شناسی است. خودآگاهی واپسین گام در این تاریخ متافیزیک است. ناقد مدرنیته، این سان بی‌آنکه بخواهد در تارهای اندیشه‌ی مدرن گرفتار می‌آید.

گسست متافیزیک افلاتون از آشکارگی حقیقت، در گذر به سنت متافیزیک سده‌های میانه، همراه شد با **ترجمه** (Übersetzen). پیشوند Über گذر و فرا رفتن را نشان می‌دهد. در ترجمه‌ی مفاهیم فلسفه‌ی یونانی به مفاهیم لاتین، از آخرین نورهای آشکارگی هستی جدا شدیم و حقیقت، به چیزی گمشده، اما موضوع پژوهش تبدیل شد. دل آزردگی هیدگر از زبان لاتین، تنها در پرتو این گم شدن انوار هستی شناختنی است. در ترجمه به لاتین زندگیِ مفاهیم یونانی از میان رفت و دیگر هیچ اثری از aletheia بر جا نماند. آنچه

«نیروی واژگان در نامیدن، و خواندن چیزها» بود از میان رفت. شماری از واژگان یونانی گسسته و مستقل از زمینه و «خاک» خود به کار رفتند. از زندگی گسترده و فعال خود به چارچوب بسته‌ی ذهن لاتین وارد شدند، بیرون تجربه‌ی راستینی که در آن معنا داشتند، گسسته از سرچشمه‌ی خود (arche)، به مواردی خودگم کرده تبدیل شدند. در *درآمدی به متافیزیک* به تاکید آمده است که در ترجمه‌ی واژگان یونانی به لاتین آن‌ها «بی‌معنا و بیگانه» شدند. این است معنای «فرا رفتن» در ترجمه. نمونه‌ای از آن در مهمترین نکته‌یافتنی است: از گشودگی aletheia به Veritas رسیدیم، یعنی به هستی چون موضوع شناخت. مکاشفه یعنی ادراک خودآشکارگی یا منش اصلی حقیقت اصیل از میان رفت. این از کف دادن زمینه و بستر اصلی و گم شدن تبار، تقدیر متافیزیک غربی شد. از این روست که «فلسفه همواره در جستجوی زبان بوده است». روزگار مدرن همچون بخشی از تاریخ متافیزیک گم‌گشتگی زبان است که ابزار شناخت سوژه فرض می‌شود.

نه‌تنها زبان، بل حقیقت نیز در خدمت سوژه قرار می‌گیرد. در متافیزیک انسان جایگاه مهمی می‌یابد. در پله‌ای از تاریخ متافیزیک ــ روزگار مدرن ــ انسان در مرکز جای می‌یابد. حقیقت هم «باید تعالی یابد» یعنی باید انسانی شود. فلسفه انسان‌شناس می‌شود، یعنی می‌کوشد خود انسان، مرزهای دانایی او، خودآگاهی او و ... راکشف کند. مسأله فلسفه دیگر حقیقت نیست، بل به آن چیزی است که عقل انسانی واقعیت می‌داند. در دل فلسفه‌ی انتقادی کانت، پرسشی نهفته است که مسأله‌ی اصلی متافیزیک مدرن است: «انسان چیست؟» انسان برای هر شکل از متافیزیک اعتبار مرکزی می‌یابد. همانطور که در سازماندهی تکنولوژیک چنین مقامی دارد، و هر تلاشی در بحث از تکنولوژی به گونه‌ای ناگزیر سرانجام باید به این پرسش پاسخ دهد: اهمیت یا جایگاه انسان در آن کدامست؟

نیازی به یادآوری نیست که هیدگر تاریخ متافیزیک را انسانی نمی‌دانست، او از «تاریخ هستی» یاد می‌کرد، که انسان در آن مقام مرکزی یافت. اینجا باید یک بار دیگر به مفهوم مهم سنت بازگردیم. سنت برای هیدگر آغازگر «تاریخ هستی» است. ما امروز نتیجه‌ی (و بخشی از) سنت متافیزیک هستیم. پندارهای آن سنت پندارهای ماست. هر چه هم روزگار نو و مدرنیته داعیه‌ی گسست از سنت‌ها، و ادعای نوآوری‌ها داشته باشند جز تکرار خیال‌های سنت در ایام خویش نیستند. در *هستی و زمان* می‌خوانیم که دازاین در هستی کارآیش چه بداند و چه نداند همواره گذشته‌ی خویش است... گذشته‌ی دازاین پشت سر او نیست، بل همواره پیشا روی اوست.[۳۲] هنگامی که هیدگر می‌گوید امروز دازاین چنان هست که همواره در گذشته بوده، نه به نتیجه، بل به شکل‌گیری دازاین توجه

دارد. سنت (تاریخ) در شکل‌گیری دازاین نقش دارد. به این معنا پیش روی آن است، همانطور که معنای گذشته‌ی حقیقت، معنای فعلی آن را روشن می‌کند. هیدگر در مجلد نخست **نیچه** در بحث از اندیشه‌ی سیاسی افلاتون اشاره‌ای دارد به مفهوم تاریخ در «متافیزیک همچون تاریخ هستی»، و می‌نویسد که مفهوم نظری اصلی در «تعیین گوهر هستی سیاسی» dikaisum یا عدالت است. اما این واژه به شکل نادقیقی ترجمه شده است و از این رو نه به اخلاق بل به «ساختار (Fügung) بنیادین تمامی موجودات» بازمی‌گردد. دانش از Dike (باخبری از آن) فلسفه است. از این رو به نظر افلاتون آن کس که به شناخت ساختار بنیادین تمامی موجودات روی می‌آورد (یعنی فیلسوف) باید حاکم باشد. چون فلسفه دانستن Dike است و Dike تعیین کننده‌ی عناصر موجود زندگی اجتماعی است. اکنون می‌توان پرسید که Dikeی روزگار مدرن چیست؟ آیا فیلسوفی در روزگار مدرن (که هیدگر چند بار آن را Neuzeit یا روزگار نو خوانده است) پیدا می‌شود که بداند به راستی Dike چیست؟ در ادامه‌ی این فصل به این نکته از دیدگاه مارتین هیدگر توجه می‌کنیم.

علم و تصویر جهان

به نظر هیدگر اندیشه و (زبانِ) علمی، هستی را به تصویر (مورد بیانگر) تبدیل می‌کنند. درمقاله‌ی مهم «دوران تصویر جهان» (۱۹۳۸)[۳۳] او از متافیزیک دکارت یاد می‌کند تا این نکته را روشن کند. آنجا، موارد موجود چون سویه‌های عینی بیانگری معرفی می‌شوند: هر مورد موجود چیزی است که به انسان مثل موردی یقینی معرفی می‌شود. در نتیجه‌ی این «تعریف از مورد موجود» که در واقع تعریف از «هستی» است، تمامی موارد موجود یا جهان چون مجموعه‌ای کامل یا هم‌نهاده‌ی نهایی این مواردی که معرفی یا ارائه شده‌اند، درمی‌آید. این سان جهان هم مورد موجود می‌شود و هم مورد شناخت‌پذیر. پس چنین فرض می‌شود که کل هستی نیز تصویر (Bild) است، در برابر ذهن شناسنده، تصویری که قابل شناخت هم هست. جهان تصویر می‌شود، تصویری از جهان که با هستی یکی پنداشته می‌شود. این «علم‌گرایی» بیانی است از قاعده‌های مهم خردباوری یعنی سوبژکتیویسم. آن موردی که نزد یونانیان توانِ شناختن یا hupo keimenon بود، اکنون سوژه‌ی مدرن شده است. موجودی که اعتبارش به دلیل قدرت اوست در ادراک: انسان که می‌تواند راه شناخت تمامی موارد موجود را بگشاید. ذهن انسان یکی از جلوه‌های آن توان است. hupokeimenon برای افلاتون ایده و برای ارسطو فعلیت بود.

اما در دوران مدرن نه ایده و نه فعلیت فاعل شناسایی نیستند. انسان شناسنده است و جهان پیش او تصویر است. به بیانی دیگر جهان هیچ نیست مگر آن تصویری که علم ترسیم می‌کند. قلمرو و افق، کرانمندی و نهایت جهان را علم می‌سازد.

به نظر پارمنید، موارد موجود به این دلیل که به انسان (یا به هر سوژه‌ای) معرفی می‌شوند، یا برای او منش بیانگری دارند (تصویرند) موارد موجود محسوب نمی‌شوند، بل به این دلیل موجودند که به هستی تعلق دارند (خود هستی هستند). به اندیشه درآمدن مهم نیست. هستی با اندیشه یکی است. این در قلمرو هستی بودن با مفهوم بیانگری و حضور ابژه که در روزگار مدرن اصل مهم سوبژکتیویته است، تفاوت بسیار دارد. برای فیلسوفان یونانی پیش از سقراط هستی همان physis بود (که آشکار است) یعنی جلوه یا کمال دیداری بود، از این رو ارزش و اعتبارش را از انسان یا فاعل دیگری به دست نمی‌آورد. هستی نه در رابطه‌ای که با آدمی می‌یافت، بل در ساحتی یکسر متمایز مطرح و شناخته می‌شد. اما در ایده‌ی مدرن بیانگری، هستی به موارد موجود تقلیل می‌یابد، و این موارد در نسبت با آدمی (در حدّ فعلیت و در حدّ شناخت انسانی) «هست می‌شوند» یعنی به تصویر تبدیل می‌شوند.

در کتاب مشهوری درباره‌ی فلسفه‌ی علم که در روزگار ما نوشته شده، می‌خوانیم:

> در تحلیل نهایی سرمایهٔ اصلی هر عصر، تصویر واپسین اوست از حقیقت جهانی خویش، و همین تصویر است که سررشتهٔ همهٔ اندیشه‌ها را به دست دارد. و با اندک تتبعی می‌توان دید که عقل عصر جدید نیز مانند عقل هر یک از اعصار پیشین، چنان تصویری از جهان برای خود دارد».[۳۴]

اما هیدگر می‌نویسد که «در روزگار یونانیان [یعنی روزگار پیش از سقراط] جهان نمی‌توانست به تصویر تبدیل شود».[۳۵] مفهوم eidos (چشم‌انداز، سویه) که افلاتون به کار برد، در خود راهگشای مفهوم تصویر در جهان بود. با پیدایش ایده (و سپس قادر متعال) ما نخست تصویری بودیم در چشم خداوند، جهان تصویری بود که خدا می‌دید. در روزگار رنسانس و خاصه در دوران روشنگری جهان تصویری شد که به چشم انسان می‌آمد. جهان موردی دیداری شد برای ما. هیدگر می‌نویسد: «تصویر جهان آنگاه که به گونه‌ای بنیادین دانسته شود، به معنای تصویری از جهان نیست، بل جهان است که همچون تصویر فرض و انگاشته می‌شود».[۳۶] این سان قاعده‌ی تبدیل جهان نیز به انسان یا سوژه وابسته است. اوست که دنیا را همچون تصویر فرض می‌کند. اوست که به گفته‌ی هیدگر «به جهان، چون تصویری نظم می‌دهد».[۳۷]

آنگاه که هنوز جهان به تصویر تبدیل نشده بود، ارسطو از دانایی یا اپیستمه حرف می‌زد. در سده‌های میانه این مفهوم با Scienta یا علم جایگزین شد. نکته‌ی مرکزی در

نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی علم، مفهوم تجربه یا empeiria بود، تجربه دقت به چیزها بود تا مشخصه‌های آنان و نسبت میان مشخصه‌ها دانسته شود. این بنیان تجربی در اپیستمه امکان تفوق بر چیزها را از آدمی می‌گرفت. برداشت از علم در سده‌های میانه نیز به دلیل بنیان دینی خود این امکان را سلب می‌کرد. اما اینجا ذهنی آفریننده، فرض می‌شد که خداوند بود و بر چیزها سلطه داشت. این ذهن، تا زمانی که اقتدار مطلق داشت (تا روزگار رنسانس) نیاز به «شناختِ علمی» و امکان آن را از انسان می‌گرفت. امروز اما چنین نیست، حتی سختگیرترین فرقه‌های مذهبی نیز این امکان را نمی‌گیرند و تنها محدودش می‌کنند. از این روست که هیدگر می‌گفت که امروز حتی مذاهب نیز «بی خدایند».

گوهر یا بنیان علم مدرن طرح انداختن چارچوبی مفهومی است که در آن داده‌ها یا حقایق علمی همخوان می‌شوند با طرح؛ طرحی که مفهومی خودساخته از هستی را پیش می‌کشد. این نکته را در فیزیک آسان‌تر می‌توان دانست. فیزیک طرحی از طبیعت درمی‌اندازد. نسبتی زمان ـ مکانی که می‌تواند با روشی ریاضی دانسته و توصیف شود. طبیعت در گوهر خود ریاضی‌وار فرض می‌شود. دگرگونی در مکان (یا حرکت) در فیزیک با شمارش پذیری یکی می‌شود تا طرح فیزیک «توجیه شود». اما بنا به طرح، این دو یکی می‌شوند. طرح «حقایق» را تعیین می‌کند و حقایق طرح را. طبیعت (که در فیزیک با هستی یکی پنداشته شده) در بنیان خود نسبتی ریاضی، یا نسبتی شمارش‌پذیر دانسته می‌شود. و چون تمامی موارد موجود (همه‌ی داده‌ها) به گونه‌ای ریاضی شمارش‌پذیرند پس می‌توان گفت که سرانجام همه چیز قابل شناخت است. تنها باید تلاش بیشتری کرد تا شناخت «روش قطعیِ شناختن» فراهم آید. این یک مشخصه‌ی مهم طرح مدرن فیزیک است. مشخصه‌ی دیگرش تخصص است. در این جهان شمارش‌پذیر، و سرانجام قابل شناخت، دقت به معنای تخصص است. پاره‌پاره شدن دانش که به سهم خود به انباشت اطلاعات جدید منجر می‌شود، ریشه در این نکته دارد. از دیدگاه علمی این همه به «اداره‌ی امور علم» یعنی به نهادهای اداری منجر می‌شود که به سهم خود در پیشرفت علم ضرورت دارند. این منش اداری علم مدرن بیشترین فاصله را با «حقیقت هستی» دارد. علم که نهادی شود، دانشمند متخصص می‌شود: کارمندی که هستی را مجموعه‌ای از مسائل و نکته‌ها می‌یابد که راه حل آن‌ها، در گرو تداوم فعالیت اداری اوست. هستی در تصویری از جهان تجسد می‌یابد، تصویری که علم می‌آفریند، یا بهتر بگویم می‌پندارد که می‌آفریند. به گفته‌ی هارولد آلدرمن:

با تکامل نهادهای علمی، هستی یکسر به قالب تصویری درمی‌آید که به انسان ارائه می‌شود و به همین شکل آیین علمی هستی تبدیل می‌شود به آیین نهادی

هستی. و اگر هستی توانست عینی و نهادی شود، تنها به این دلیل است که انسان به مثابه.hupokeiminon از راه طرح‌ریزی طبیعت، توانست منش ابژکتیو هستی را تعیین کند».[۳۸]

اما هر چه هم انسان در محاسبه‌گری علمی خود پیش رود، باز چیزهایی محاسبه‌ناپذیر باقی می‌ماند که هیدگر آن‌ها را «عظیم» خوانده است. رویارویی با این عظمتِ موارد محاسبه‌ناپذیر «نابسندگی به کمیت آوردن حضور» را نشان می‌دهد. در اندیشه‌ی روزگار مدرن گوهر حقیقت به وسلیه‌ی گوهر دانش و علم تعیین می‌شود. اما در اندیشه‌ی فلسفی یونان پیش از سقراط گوهر علم به وسیله‌ی گوهر حقیقت تعیین می‌شد.[۳۹] هیدگر می‌نویسد که در روزگار مدرن حقیقت (Verum) تبدیل شده به ایقان (certum)، حقیقت را علم تعیین می‌کند، و علم زاده‌ی ایقان یا بهتر بگوییم نیاز به یقین است. علم یقینی یگانه علمی است که مدرنیته آن را می‌پذیرد. در فصل پیش دیدیم که هوسرل معتقد بود که گالیله با طرح ریاضی کردن طبیعت به بنیان فلسفی افلاتون بازگشته است. هیدگر نیز تاکید می‌کند که فرض انسان همچون توان شناسایی یا hupokeimenon به سنت افلاتونی وابسته است. افلاتون بود که خردباوری را منش هستی‌شناسی دانست، و حتی هستی را محاسبه‌پذیر نامید و آن را وابسته کرد به خرد ریاضی. از این رو می‌توان گفت که دکارت با طرح سوژه‌ی دانا و شناسنده‌ی خویش، به افلاتون‌گرایی وابسته مانده است.[۴۰]

آیا هیدگر در نقد به «محاسبه‌پذیری هستی» و تبدیل جهان به تصویر جهان تنهاست؟ آلدرمن در مقاله‌ای که پیش‌تر بدان اشاره کردم از دو فیزیک‌دان و فیلسوف علم نام برده است که از راه‌هایی یکسر متفاوت از تحلیل هستی‌شناسی بنیادین، به نتیجه‌ای همانند نتیجه‌ی بحث هیدگر رسیده‌اند. رودلف کارناپ (که در بررسی خود از **متافیزیک چیست؟** هیدگر رای داده بود که جمله‌های نوشته‌ی هیدگر مهمل منطقی هستند) در مقاله‌ی «تاویل فیزیک» از این حکم که فیزیک «حساب تاویلی» است آغاز کرده، اما نتیجه گرفته است که حساب همواره مستقل است از تاویلی که از نتایج محاسبه انجام می‌گیرد. یعنی مورد محاسبه‌ناپذیر را نمی‌توان به یاری امر محاسبه شناخت.[۴۱] و یا ورنر هایزنبرگ در مقاله‌ی «ایده‌ی طبیعت در فیزیک معاصر» استدلال می‌کند که اندیشه‌ی معاصر با تصویری از طبیعت که فیزیک ترسیم می‌کند در معرض خطر قرار گرفته است. خطر در این حقیقت نهفته است که امروز، تصویر همچون توضیح کامل و تمام‌عیار طبیعت دانسته می‌شود، تا آنجا که دانش از یاد می‌برد که در پژوهش طبیعت چیزی بیش از تصویر خودش را مطالعه نمی‌کند.[۴۲] آلدرمن می‌نویسد که البته میان ادراک هیدگر از تصویر طبیعت و فهم هایزنبرگ تفاوت مهمی وجود دارد که نباید فراموش شود: برای

هایزنبرگ تصویر بیشتر تصویر نسبت ماست با طبیعت، نه تصویری دقیق از آن. در حالیکه برای هیدگر تصویر طبیعت منش اصلی اندیشه‌ی علمی مدرن است. اما هر دو نتیجه می‌گیرند که علم فیزیک در فرهنگ مدرن پاسخ دهنده‌ی نهایی دانسته می‌شود.[۴۳]

هایزنبرگ یگانه فیلسوف علمی است که هیدگر با ستایش بسیار از او یاد کرده است. هیدگر در مقاله‌ی «علم مدرن، متافیزیک و ریاضیات» نوشته است که هایزنبرگ به شیوه‌ای یکسر فیلسوفانه می‌اندیشد، و از این روست که می‌تواند راه‌هایی تازه در طرح پرسش بگشاید.[۴۴] هنگامی که هیدگر از آن «مورد محاسبه‌ناپذیر» یاد می‌کند که بیرون قلمرو ریاضی کردن طبیعت و فیزیک قرار می‌گیرد، گونه‌ای هم‌سخنی با هایزنبرگ دارد که در زندگینامه‌ی خود نوشته است:

> به کمک نظریه‌ی کوآنتومی فرایندهای بهره‌مند از نظم را در یک قلمرو وسیع، به زبان انتزاعی ریاضی بیان کرد، و اگر بخواهیم این فرایندهای بهره‌مند از نظم را به زبان روزمره بیان کنیم ناگزیر باید به تمثیل متوسل شویم و از دیدگاه‌های مکملی استفاده کنیم که دارای تعارضها و تناقضهای آشکار است».[۴۵]

هایزنبرگ می‌نویسد که نظریه‌ی کوآنتومی خود مثال جالبی است از این حقیقت که پاره‌ای ارتباط‌ها را می‌توان کاملاً فهمید، اما فقط می‌توان به زبان تعبیر و تمثیل از آن‌ها حرف زد:

> شاید همین نکته درباره همه مسائل کلی فلسفی و به خصوص درباره مابعدالطبیعه [متافیزیک] درست باشد. ما ناگزیر به زبان تمثیل‌ها و تعبیرهایی سخن می‌گوییم که منظورمان را درست بیان نمی‌کنند و نیز گاهگاه نمی‌توانیم از چنگ تناقض بگریزیم. با این حال تعابیر به ما کمک می‌کنند که هر چه بیشتر به واقعیات امور که وجودشان را نمی‌توان انکار کرد نزدیک شویم. حقیقت در اعماق خانه دارد».[۴۶]

هایزنبرگ از شعر شیلر یاری می‌گیرد و می‌گوید که حقیقت در ژرفا نهان شده است. هیدگر نیز بارها به یاری از شعر هلدرلین و ریلکه از همین نکته یاد کرده است. روزگاری که در آن حقیقت و هستی یکی بودند و به مکاشفه‌ای هر روزه آشکار می‌شدند، گذشته است. در آن روزگار شعر با دانایی یکی بود. پارمنید و هراکلیت شاعر بودند. خرد علمی مدرن از شعر دور افتاده است. هنر یگانه عنصر زندگی امروزی ماست که به مکاشفه وابسته است. یگانه چیزی است که ما را به «خاک و زمین» بازمی‌گرداند، و نسبت به آن‌ها وفادار نگه می‌دارد. دانش بنیادین در شعر آشکار می‌شود. دانش علمی ابزاری است، و از شعر دور می‌شود. به گفته‌ی هیدگر بنیان فلسفه‌ی افلاتون که از ایده به ایده‌ی نیکی می‌رسید، راهی جز این نمی‌گشود که اصل سودمندی یا aitia پذیرفته شود. در روزگار

مدرن ایده و اصل سودمندی و کارآیی درهم شده‌اند. اما در هنر این اصل بی‌ارزش است. حقیقتی که به کار خرد علمی-ابزاری (در چارچوب نگرش انتیک) بیاید، در هنر نقشی ندارد. آنچه به جای aitia اهمیت دارد، مفهوم سرچشمه است که هیدگر از آن با واژه‌ی آلمانی Vrsprung یاد کرده و به جای واژه‌ی یونانی arche به کار گرفته است. سرچشمه درست همان چیزی است که در افق علم و تکنولوژی مدرن بی‌معنا شده است.

مدرنیته و تکنولوژی

اندیشه درباره‌ی گوهر روزگار نو (Neuzeit) که در زمان نگارش ***هستی و زمان***، اگر یکسر غایب بود، چندان جنبه‌ی مهمی نداشت، در پایان دهه‌ی ۱۹۳۰ در آثار هیدگر مطرح شد، و از آن به بعد مدام اهمیتی بیش‌تر در کارهای فیلسوف یافت. چنانکه تا اینجا دیدیم، در تحلیل هیدگر از تاریخ متافیزیک، روزگار مدرن چون لحظه‌ای از تاریخ هستی یا تاریخ روی پنهان کردن هستی مطرح شد. لحظه‌ای که در آن فاصله‌ای ژرف میان هستی، زمان و حقیقت افتاده، دازاین خود را از هستی جدا دیده، و می‌پندارد که به دلیل او جهان و هستی وجود دارد، و این همه هیچ نیستند مگر موضوع شناخت او، و آماده‌ی دگرگونی‌هایی که او در آن‌ها موجب شود. نکته‌ی مهم اینجاست که بدانیم تحلیل از روزگار مدرن در آثار هیدگر به معنایی که در «علم انسانی» مطرح می‌شود تاریخی نیست، او از بررسی جامعه‌ی انسانی آغاز نمی‌کند، هیچ چیز را درگرو روانشناسی نفس انسانی تحلیل نمی‌کند و به معنایی که در فلسفه از کانت به بعد مطرح شده کارش «انسان‌شناسانه» نیست، و باز به معنای امروزی «جامعه‌شناسانه» یا به‌گفته‌ی خود هیدگر «استوار به تحلیل موقعیت» نیست.[۴۷] در بررسی هیدگر از جامعه‌ی مدرن نمی‌توان رگه‌ای حتی از بینش رمانتیک‌ها در ضدیت با روشنگری و مدرنیته یافت. اشاره‌ی هیدگر به شعر هلدرلین، اشاره به بنیان فلسفی گفته‌های شاعری است که خود از جنبش رمانتیک‌ها مستقل بود و به «روزگار یونانی» می‌اندیشید. خواهیم دید که در بحث هیدگر از تکنولوژی نکته‌هایی هست که هیچ همانندی با ضدیت رمانتیک با توسعه‌ی تکنولوژی ندارد. هیدگر همزمان با هوسرل ــ اما به دلیل گسستن روابط شخصی‌شان بی‌خبر از کارهای او ــ به بررسی «موقعیت کنونی اندیشه‌های علمی» پرداخت. همچون مورد هوسرل، بحث هیدگر نیز جنبه‌ای اخلاقی یا سیاسی و اجتماعی نداشت، بل او نیز از راهی متفاوت با مسیر پیشرفت سخن دورانش، به موقعیتی پرداخت که به چشم

هوسرل چون بحرانی معنوی می‌آمد. هیدگر نیز به نکته‌ای مرکزی پرداخت که کشف آن همانقدر که دشوار بود، جنبه‌ی تعیین‌کننده نیز داشت: بنیان متافیزیک مدرنیته.

در کنفرانس ۱۹۳۸ هیدگر که ما امروز متن ویرایش شده‌ی آن را با عنوان «روزگار تصویر جهان» می‌شناسیم، او علم را یک پدیده‌ی مرکزی روزگار مدرن نامیده است.[۴۸] اما نکته اینجاست که او بحث را از علم مدرن آغاز نکرده، بل به نکته‌ای پرداخته که «نسبت به علم تقدم» دارد. چنانکه تا اینجا دانسته‌ایم مقصود هیدگر از علم مدرن، همان است که هوسرل از آن یاد می‌کرد. به نظر او نیز علم مدرن از روزگار رنسانس آغاز شده است. نکته‌ی نخست این است که علم مدرن با علمی که در سده‌های میانه و جهان باستان شکل گرفته بود اصلی مشترک دارد: دقت به داده‌ها.[۴۹] داده‌های بیرون از ذهن، همواره مسأله‌ی مورد توجه ذهن است. اما این اصل مشترک روشنگر نکته‌ای چندان مهم نیست. هیدگر تاکید کرده است که هرگاه بخواهیم گوهر علم مدرن را بشناسیم، باید خود را از شر «عادتی قدیمی» رها کنیم که تمایز علم مدرن از علم کهن را فقط تفاوت در میزان رشد می‌شناسد.[۵۰] مهم این است که بدانیم «مواضع متافیزیکی» این دو با هم تفاوت دارد. علم باستان در چارچوب مفهومی-شناختی دیگری، بنا به برداشت یکسر متفاوتی از حقیقت شکل می‌گرفت. هرچند بررسی داده‌ها مهم بود، اما برای مثال در علم یونانی، درجه‌ی بالای دقت، که ویژگی مهمی از علم مدرن است، چندان مورد توجه نبود، زیرا حقیقت در یقین به همانندی و بازنمایی شناخته نمی‌شد. حقیقت آشکار، دیگر انتظاری از انسان ندارد تا با دقتی کامل موردی همانند بیآفریند. این نکته یکی از درس‌های مهمی است که میشل فوکو از هیدگر آموخت.

در روزگار مدرن، یعنی در لحظاتی از تاریخ متافیزیک، جهان به محصول تبدیل می‌شود. نکته‌ی اصلی این نیست که در لحظه‌هایی از این تاریخ، این محصول نتیجه‌ی کار خداوند و نیروهای فراطبیعی دانسته می‌شد، و اکنون در لحظاتی دیگر دستاورد خردورزی انسانی به حساب می‌آید. اصل برانگیزاننده‌ی این دقت به داده‌ها، agere است که به معنای «کنش» است. اما در تبار یونانی‌اش می‌توان معنای «راستا دادن و جهت بخشیدن» را نیز یافت. در دقت به داده‌های یونانی agere نقشی متفاوت داشت. به راستی فعالیت عملی بود، در روزگار متافیزیک نقش آن راستا دادن است، کلیسا در سده‌های میانه جهان را محصول اراده‌ی الهی می‌دانست. کنش خداوند جهان را به مسیری می‌انداخت، و بر این مسیر فرجامی محتوم تعیین می‌شد. علم انسانی در این راستا شکل می‌گرفت و به سوی این فرجام پیش می‌رفت. فلسفه‌ی مدرن جهان را کنش خردورزی و خردمندی آدمیان دانسته است، از این رو به گفته‌ی هیدگر به تدریج «کره‌ی زمین را در راستای تکنولوژی بسیج کرده است» و حتی در نقادی این مدرنیته، مفهوم

خواست (اراده نزد شوپنهاور، خواست نزد نیچه) در نهایت چیزی جز تاکید بر مسیر و راستا نبوده است. افراطی‌ترین شکل باور به agere پیدایش مفهوم فلسفی ایده است. در سده‌های میانه اراده خداوند را که کنش آفریننده‌ی هستی بود، با وجود برتر او (در حد ایده) یکی می‌پنداشتند، و خداوند را فعل ناب یا actus purus می‌خواندند. در روزگار مدرن، به جای این فعل ناب خرد عملی نشست، اما این خرد در بن خود «کنش علمی» (یعنی گونه‌ای فعل) دانسته شد و به همین دلیل تکیه و تاکید آن بر تجربه و نیز بر نتایج عملی (تکنیک، پراتیک) بود. نیچه حق داشت که اعتراض کند و بگوید که روزگار مدرن و مدرنیته بر خلاف پندارها و ادعاهایش از گوهر کنش مسیحی جدا نشده است و فقط توانسته به جای فعل خدا، کنش علمی و خردباوری آدمی را قرار دهد. اما نکته اینجاست که خود او نیز با پذیرش، طرح و تاکید بر مفهوم خواست (که به راستی آن را شکل کامل یا کنش یا agere می‌پنداشت) در همان چارچوب متافیزیکی باقی مانده بود، و این نکته‌ای است که هیدگر در واپسین بخش از مجلد نخست کتاب **نیچه** که عنوان «خواست قدرت همچون آگاهی» دارد، اثبات کرده است. در سده‌های میانه کنش یا فعل خداوند، تعیین کننده‌ی هستی افراد بود. امروز ــ یعنی در دوران مدرن ــ حاکمیت agere تا آن حدّ است که هستی افراد به یاری یقین و باور به واقعیّت تعیین می‌شود. اما واقعیت در این روزگار شکل ویژه‌ای دارد که در شرح آن هم‌سخنی میان هیدگر و هوسرل بسیار است: گوهر علم مدرن «ریاضی کردن طبیعت» است. هیدگر «زبان ریاضی واقعیت را ــ زبانی که گالیله جز با آن حرف نمی‌زد ــ شکلی از **تئوری واقعیت** نامیده است. تئوری نه به معنای آشنا و متعارف نظریه (فرض درباره‌ی حقیقت)، بل همچون «شکل دادن فعال واقعیت»، که شکلی است از رویارویی با طبیعت.[51] این شکلی است از تثبیت (ثابت نگه داشتن، از حرکت بازداشتن) چیزی در حال حرکت، در پیکر قاعده‌های ریاضی. اما این «ریاضی کردن» همواره چیزی از طبیعت را بر طبیعت، و چیزی از علم را بر علم پوشیده می‌دارد. پندار «به اعداد آوردن اعیان جهان هستی» که در سده‌های میانه بنیان متافیزیکی علم برای آیین‌هایی خاص بود، همان نقشی را ایفاء کرد که امروز اعتقاد به وجود قوانین ریاضی در بنیان چیزها به عهده دارد، اعتقادی که علم مدرن با آن آغاز شده است. آن بنیان متافیزیکی همانقدر نگرشی دور از هستی‌شناسی است که این اعتقاد. فیزیک با رقمی کردن طبیعت نمی‌تواند مناسبات درونی ابژه را حتی در قالبی که خود مطرح می‌کند، بگنجاند. فیزیک حرکت را، ابژه‌ها و نسبت‌ها را اندازه می‌گیرد، اما هستی آن‌ها را نمی‌شناسد، «بیانگری علمی نمی‌تواند هستی طبیعت را دربر گیرد. طبیعت ابژه نیست و به قالب درنمی‌آید».[52] این طبیعت که به قالب درنمی‌آید، به اصطلاح هیدگر das Unumangliche است، چیزی «محاسبه‌ناپذیر» که می‌تواند علم را گمراه کند.[53] این

نکته نمایانگر محدودیت فرض‌های اندیشه‌ی علمی است، و نیز ضرورت رویکردی تازه را، که زاده‌ی شکل جدیدی از اندیشه باشد، نشان می‌دهد. شکلی جدا از «اندیشه‌ی شمارشگر»، یا بنا به اصطلاحی که اکنون رسم شده، شکلی دور از منطق رقمی.

سخنرانی «علم و تعمق» هیدگر (۱۹۵۳) نشان می‌دهد که او نیز همچون هوسرل به این نتیجه رسیده است که علم بنیان راستینی را گم کرده است که زمانی بر آن استوار بود. این بنیان راستین شمارش‌ناپذیر برای هوسرل «زیست‌جهان» بود و برای هیدگر «حقیقت یا هستی» بود. هوسرل به روش همیشگی خود پاسخی داشت بر این گمگشتگی. اگر فلسفه چون یقین رویایی است که به پایان رسیده، اکنون پدیدارشناسی می‌تواند راهی تازه بگشاید. اما هیدگر از این پاسخ ناخرسند بود. او که دستکم در نیمه‌ی نخست کار فکری‌اش، از پدیدارشناسی با ستایش یاد می‌کرد، و در پاره‌ی هفتم از کتاب *هستی و زمان* کارش را «پدیدارشناسی هرمنوتیک» خوانده بود، حتی در آن ایام نیز، نیروی این نظریه (و نه روش) را محدود می‌دانست. هیدگر در پی یافتن پاسخی قطعی و نهایی نبود. این نکته بدین معنا نیست که او تسلیم آن چه هوسرل «بحران» خوانده، شده بود. برعکس، چنان که در ادامه‌ی همین فصل خواهیم دید، هرچند در نوشته‌هایش درباره‌ی تکنولوژی و علم مدرن، بحران را مطرح می‌کرد، اما امید را یکسر از کف نداده بود.

آغازگاه بحث هیدگر از روزگار مدرن، علم نیست. هرچند بارها او بر اهمیت علم، همچون پراکسیس، تاکید کرده است. آن آغاز را باید در «موضع فن (تکنیک)» و در تکنولوژی یافت. تکنیک هرگز برای هیدگر در معنایی فن‌آورانه یعنی تکنولوژیک خلاصه نمی‌شد. هنگامی که او می‌گوید «گوهر تکنولوژی هیچ ارتباطی به تکنولوژی ندارد» بر نکته‌ای تاکید دارد که تنها ناآشنایان با آثار دیگرش را شگفت‌زده می‌کند. گوهر تکنولوژی و تکنیک متافیزیکی است. این گوهر نسبت انسان مدرن با جهانی است که او را احاطه کرده است، و ادراک این انسان است از موقعیت خویش. در این نسبت انسانِ مدرن با جهان، ابزار معنا می‌یابد. به دلیل ابزار نیست که آدمی با جهان رابطه‌ای خاص می‌یابد. بنا به برداشتی قدیمی (که در فلسفه نیز بازتاب یافته است) تکنیک، فعالیت آدمی است تا به یاری کاربرد ابزار (و ماشین‌ها) به نیازهای خود پاسخ دهد، و به اهدافی بیش و کم از پیش معین دست یابد. پیشرفت تکنیک یعنی پیشرفت ابزار، و نسبت آدمی با وجودش در گرو این پیشرفت ارزیابی می‌شود. این برداشت که در آثار روشنگران نقش مهمی داشته به شکلی در ماتریالیسم تاریخی کارل مارکس نیز تکرار شده است. به نظر مارکس در پله‌ای معین از رشد نیروهای تولید، میان مناسبات تولید و پیشرفت نیروهای تولید (و تکنولوژی) تضاد ایجاد می‌شود، در نتیجه‌ی این تضاد انقلاب‌های اجتماعی پدید می‌آیند که به دگرگونی در مناسبات اجتماعی منجر می‌شوند که در نهایت تضمین

پیشرفت نیروهای تولیدی و فنی خواهد بود. به این اعتبار، چنانکه مارکس به صراحت نوشته ادراک آدمی از موقعیت خود در جهان وابسته است به آن پله‌ی خاص رشد نیروهای تولید. حتی پرشورترین مدافعان مارکس که از «استقلال نسبی روبنا» بحث کرده‌اند، منکر این نکته نیستند که به هر رو «در تحلیل نهایی» ـ اصطلاحی که مارکس بسیار دوست داشت و زیاد به کار می‌برد ـ تکامل اندیشه در گرو رشد نیروهای تولید است. این نظر استوار به یک پیشنهاده‌ی ناگفته است: رشد نیروهای تولید در اختیار انسان قرار می‌گیرد. انسان مدرن می‌تواند بر تکنیک مسلط شود و آن را به خدمت خود درآورد. بینش هیدگر هیچ‌گونه سازگاری با این اراده باوری ندارد، به نظر هیدگر اعتقاد به «اراده و خواست» نکته‌ای مهم را از دست فرومی‌گذارد: تکنیک از نظارت آدمی گریخته است.[۵۴] مارکس که از جدایی کارگر از ابزار تولید، محصول کارش، و از فراشد تولید بحث می‌کرد، یکی از نخستین اندیشمندان مدرن بود که گریز تکنیک از نظارت آدمی را شناخته بود. اما از این نکته نتیجه‌ای درست به دست نیآورده و همچنان وابسته به این پندار باقی مانده بود که رشد نیروهای تولید ضابطه‌ای نهایی دگرگونی‌ها (در شیوه‌ی زندگی مادی و معنوی) است. به نظر هیدگر از خودبیگانگی پیش از آنکه نتیجه‌ی شیوه‌ی تولید و رشد نیروهای تولید باشد، موقعیتی متافیزیکی است و دور ماندن دازاین از حقیقت و هستی را نشان می‌دهد. اگر در روزگار مدرن بنیان زندگی اجتماعی «رشد اقتصادی، علمی، فنی» شده است، از این روست که در این روزگار جهان به محصول و تصویر جهان تبدیل شده است، و رشد کمّی و عددی (رقمی) ابزار، ضابطه دانسته شده است.

واژه‌ی تکنیک در روزگار مدرن نسبتاً تازه است. به سال ۱۷۲۱ به معنای فنون ویژه‌ی حرفه‌ها، وارد زبان فرانسوی شد. تا میانه‌ی سده‌ی هجدهم بیش و کم معنای امروزی خود را یافت و چنین به زبان انگلیسی وارد شد. تبار تکنیک به واژه‌ی یونانی تخنه (Tekhne) می‌رسد. یکی از معانی تخنه، آفریدن بود. هیدگر می‌نویسد که «نکته‌ی اساسی در تخنه نه کنش ساختن بود و نه کاربرد ابزار، نکته در برداشتن حجاب بود... اگر تخنه تولید دانسته می‌شد، به دلیل این برداشتن حجاب بود و نه به دلیل نظم‌آفرینی».[۵۵] در تکنیک مدرن نیز این معنا به شکلی حفظ شده است. اما سویه‌ی کاربردی (ابزاری) یعنی آنچه فیلسوف «به نظم آوردن یا نظم‌آفرینی» خوانده، اهمیت بیشتری یافته است. تکنیک شکلی از به جای خود نهادن هر چیز است، از این رو برخلاف آنچه همگان می‌پندارند، نه به دلیل پیشرفت ابزار و ماشین (یا وضعیت ممتاز آن‌ها در تولید و مناسبات اجتماعی) بل به دلیلی ژرف‌تر مقدم است بر ریاضی کردن طبیعت. طبیعت و جهان ابژه را به مجموعه‌ی محاسبه‌پذیری از نیروها تبدیل کردن، شکل نمی‌گرفت مگر

به دلیل وجود روح تکنیک (هرچند که در ایام پیدایش علم مدرن هنوز واژه‌ی تکنیک به کار نمی‌رفت).[۵۶] از دیدگاه گاهنامه‌ای و تاریخ‌نگاری پیدایش تکنولوژی مدرن به سه سده‌ی آخر باز می‌گردد، در صورتی که تاریخ ظهور علم جدید را می‌توان حتی به پیش از سده‌ی شانزدهم کشاند. اما بنیان متافیزیکی رویارویی با تکنیک و تکنولوژی مقدم بر حضور آگاهی علمی مدرن بود. پندار طبیعت همچون ماشین پیش از ریاضی کردن آن وجود داشت و در واقع شرطی بر آن بود. تقدم هستی‌شناسانه و ماهوی تکنیک بر علم مدرن از «تکنیکی نگریستن به طبیعت» ریشه گرفته است. هیدگر این نکته‌ی مهم را چنین شرح داده: پس از آن که طبیعت همچون سرچشمه‌ی انرژی انگاشته شد، امکان ریاضی کردنش نیز پدید آمد:

> شیوه‌ی بیانگری ویژه‌ی علم، طبیعت را چون مجموعه‌ی پیچیده‌ی محاسبه‌پذیری از نیروها در نظر گرفت. فیزیک مدرن به این دلیل تجربی نیست که برای پرسش از طبیعت از دستگاه‌ها سود می‌جوید. برعکس، فیزیک تجربی است چون ــ حتی در حدّ نظریه‌ای ناب نیز ــ طبیعت را چنان برپا می‌دارد (Stellt) که همچون مجموعه‌ی از پیش محاسبه‌پذیر از نیروها نمایان شود، و آزمایش‌پذیری آن هم در جهت این پرسش شکل می‌گیرد که آیا ــ و چگونه ــ طبیعت که چنین برپا شده [نظم گرفته] پاسخگو هست؟[۵۷]

روح تکنولوژی مدرن این است: جهان منبع ذخیره‌ی انرژی است. در فیزیک مدرن (و علم جدید به طور کلی) این روح حاکم است. تکنولوژی یعنی قالب‌بندی ابزار و نسبت‌ها (که هیدگر از آن به عنوان Gestelle یاد کرده، و درباره‌اش بیشتر بحث خواهم کرد)، سرچشمه‌ی دید علمی از جهان چون «منبع انرژی» است. Gestelle که در همه‌ی زبان‌ها آن را به پیروی از فیلسوف «گشتل» می‌خوانند، شرط ضروری ظهور علم مدرن است، زیرا ریاضی کردن دنیای طبیعی تنها از راه آن قالب‌بندی ممکن است.

هنگامی که هیدگر از «وحدت درونی» علم و تکنولوژی بحث می‌کند، به موقعیت پراتیک آن‌ها نظر دارد. تکنولوژی می‌تواند از کشف‌های علمی یاری گیرد، و علم نیز به سهم خود وابسته به «پیشرفت تکنولوژیک» است. این نکته‌ی آخر به ویژه با توجه به مسأله‌ی بسیار مهم «دقت» مطرح می‌شود. علم پیش از آنکه ــ بنا به برداشت رایج ــ شکلی از دانش و آگاهی باشد، یک پراکسیس، یعنی تجربه‌ی عملی است، تکنولوژی نیز ــ آن سان که همگان می‌پذیرند ــ شکلی است از کنش. وحدت درونی این دو، در واقع بدین معناست که علم درون قلمرو تکنولوژی قرار گرفته است. علم «دقت نظارت شده به طبیعت است». گوهر ریاضی نیز دقت است. براساس این دقت دانش از طبیعت ممکن می‌شود. قوانین علمی که با دقت ریاضی شکل گرفته‌اند، به تجربه‌ها چنان نظم می‌دهند

که «جهان به قاعده درآید». علم به دلیل وجود عامل دقت، منش ویژه‌ای می‌یابد. هیدگر تاکید می‌کند که «علم همواره علمِ ویژه است»، درست همچون فراشد پژوهش. جهان موضوع بررسی علمی می‌شود و به موارد شمارش‌پذیر کاهش می‌یابد، و تمایزهای درونی‌اش که هیچ تقلیل‌پذیر به موارد قابل شمارش نیست، فقط «تفاوت‌های کمّی» دانسته می‌شود. این سان چیزها که برای خود وجود داشتند، به ابژه‌ها تبدیل می‌شوند که حضورشان به ذهن شناسنده وابسته است و طرح (Pro-ject) به ابژه (ob-ject) شکل می‌دهد.

تخنه نزد فیلسوفان یونانی پیش از سقراط با آشکارگی نسبت داشت. یعنی میان ساختن به معنای برداشتن حجاب، و حقیقت به معنای آشکارگی هستی رابطه‌ای بود که هریک را از مفاهیم و تعیّن‌ها بی‌نیاز می‌کرد. اما تخنه در معنایی که نزد افلاتون و ارسطو یافت، همراه شد با مفاهیمی بسیار که یکی از مهمترین آن‌ها علت یا aition بود. ارسطو چهار علت بر هر چیز یافت. کوزه‌ای را در نظر آوریم. علت صوری آن شکلی است که دارد، علت مادی آن جنس کوزه است، علت آفریننده‌اش کوزه‌گر است، و علت اصلی آن کارکردش به عنوان کوزه است. اگر کوزه را از زاویه‌ی این چهار علت بشناسیم aition آن را شناخته‌ایم. اما آنچه در این میان از قلم افتاده، چیزی است که فراتر از این علت‌ها وجود دارد، چیزی که هیدگر آن را تقدیر خوانده است و از وجود جدا نیست. چیزی که در بحث از هستی یا physis کوزه چون علت نهایی جلوه می‌کند. در یونان باستان، پیش از سقراط، میان تخنه و aition همراهی وجود داشت، یعنی در ذات ساختن، از حجاب بیرون آوردن نهفته بود که علت اصلی هر چیز را روشن می‌کرد. این مفهوم aition با دگرسانی متافیزیکی در زبان لاتین به Causa تبدیل شد. دیگر میان علت و هستی نسبتی دانسته نشد، و به جای آن مفهومی از سودمندی و ابزارگرایی ایجاد شد. مفهومی که در تکنولوژی مدرن نیز اساس کار است: نظم دادن به هر چیز، چنان که سرانجام همه چیز به کار آیند و فایده داشته باشند.

تقدیر تکنولوژی

بحث هیدگر درباره‌ی تکنولوژی یکی از مهمترین ــ و از نخستین ــ تلاش‌هاست برای رها کردن بحث تکنولوژی از تفسیرهای ابزارگرایانه و اخلاقی ـ سیاسی. دیدگاه او از هر گونه تاثیر نگرش انتیک رهاست و تنها زمانی شناخته می‌شود که بدان در حدّ «هستی‌شناسی بنیادین» بیاندیشیم:

ما از تکنیک می‌پرسیم، و با این کار با آن نسبتی آزاد برقرار می‌کنیم. این نسبت تا آنجا آزاد است که دازاین گوهر تکنیک را به روی ما می‌گشاید. اگر به این گوهر پاسخ دهیم، آنگاه می‌توانیم از تکنولوژی در محدودیتش باخبر شویم.[۵۸]

تفسیرهای ابزارگرا از تکنیک چنین‌اند: ۱) تکنیک ابزاری است در خدمت هدف یا اهدافی خاص، ۲) تکنولوژی یک کنش یا فعالیت انسانی است. این دو تعریف تکنولوژی را در نسبت با موقعیت متافیزیکی آن در دوران مدرن نمی‌سنجند. هر دو در مورد هر دورانی صادق می‌توانند باشند، یعنی همواره می‌شود گفت که کاربرد ابزار فنی (و یا نظام دادن به شیوه‌ی کاربرد ابزار) تا همین حد بسته در محدوده‌ی بینش ابزارگرایانه، تعریفی است از تکنولوژی. حال آنکه نکته‌ی اصلی این است که تکنیک در روزگار مدرن تعیین‌کننده‌ی اهداف و مهمتر شیوه‌ی رویکرد به آن‌ها، و باز هم مهمتر شیوه‌ی دور افتادن «نگرش تکنولوژیک» از پرسش‌های هستی‌شناسی بنیادین است. می‌توان این حکم را که تکنولوژی مجموعه‌ای ابزاری است، درست دانست، اما قطعیت آن خود حجابی است بر پرسش بنیادین، و مانع از برداشتن آن حجابی می‌شود که آشکارگی هستی را پنهان داشته است. این نکته نباید اسباب شگفتی شود. تحلیل انتیک نیز آنگاه که بیش از همیشه درست می‌نماید، در خود بسته می‌ماند و نمی‌توان از آن فراتر رفت، و به هیچ شکل راهگشای کشف معنای هستی نمی‌شود، اما اگر از آن فراتر رویم و آن را بینش از لحظه‌ای درست ندانیم، که خود صحت خود را فراهم آورده است، آنگاه چه بسا به کار «کشف حقیقت» هم بیاید.

تکنولوژی را نمی‌توان صرفاً مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و کاربردهای گوناگون ابزار دانست. بل سویه‌ای از حقیقت است که پنهان مانده و باید کشف شود. ارزیابی از موقعیت کنونی آن (منفی دانستن کارکردهایش در روزگار مدرن) نادرست است. می‌توان با سنت رمانتیک‌ها هم‌آواز شد و از جهانی یاد کرد که تکنیک آن را ویران کرده است. به سادگی می‌توان ویرانی‌های جنگ‌ها و سلاح‌های ویرانگر مدرن، و بحران بوم‌شناسی را به رشد تکنیک نسبت داد، اما کار دشوار فهم موقعیت‌های گوناگون و کارکردهای گاه متضاد تکنولوژی است در روزگار نو. آیا همچون یونانیان در پله‌ی آخر خردورزی فلسفی‌شان تکنیک یا تخنه را «کشف آن حجابی که بر چهره‌ی حقیقت قرار گرفته است» می‌دانیم، یا آن را به سازنده‌ی موقعیت‌های دشوار فرو می‌کاهیم و خردابزاری را مسوول یا همدست تکنولوژی معرفی می‌کنیم؟

تخنه برای یونانیان پیش از سقراط معنایی داشت همانند poesis (ساختن، فراهم آوردن، تولید کردن). میان تولید ابزار زندگی هر روزه و تولید اثر هنری همانندی‌هایی بود. هر دو حجاب را از چهره‌ی حقیقت برمی‌داشتند. هر دو فراتر از هر گونه سود و

کارآیی مطرح بودند. نکته‌ی مهم در تخنه نه کاربرد ابزار و یا ساختن، بل آشکارگی بود: «تخنه به معنای کشف حقیقت به شمار می‌آمد».[۵۹] پس می‌توان گفت که تخنه کشف (مکاشفه) بود و نه تولید (ساختن). بیانگر بود، کار کاشف بود. حتی توجیه خود را از هدف غایی و فرجام نمی‌یافت. اما در معنای امروزی حقیقت که ریشه در Veritas لاتین دارد، اثری از آن کشف حجاب‌های چهره‌ی حقیقت وجود ندارد.[۶۰]

رویکرد ما به تکنیک و رویارویی ما با تکنولوژی در واقع نمایانگر حجاب حقیقت در روزگار مدرن است. به همین دلیل بحث از تکنولوژی به سرعت تبدیل به یکی از مهمترین مباحث فلسفی می‌شود. تکنیک که سرشت بنیادینش هیچ نیست مگر همراهی با آشکارگی حقیقت، در روزگار نو حقیقت را می‌پوشاند. این منش دوگانه که می‌توان «حضور موارد متناقض در تکنیک» نامیدش، به امکانات (و نتایج) متفاوتی شکل می‌دهد که تکنولوژی در زندگی مدرن می‌آفرینند. هیدگر این شکل پیچیده و استوار به عناصر متفاوت و متناقض درونی را Gestelle دانسته است. این واژه در زبان آلمانی هر روزه، یعنی داربست، قالب‌بندی و استخوان‌بندی. به بیان دیگر هر چیز که به کار نظم دادن و مرتب کردن بیاید. یک کتابخانه برای کتاب‌ها گشتل است، یعنی به آن‌ها نظم می‌دهد. اما «این واژه پژواک ندایی را همراه دارد که آدمی را به مبارزه می‌خواند». هرچند گشتل روشنگر موقعیت تکنیک مدرن هست، اما فراتر از این روشنگری هم می‌رود. هیدگر به تبار واژه دقت می‌کند: Ge در زبان آلمانی کارکرد ایجاد تشابه و همانندی دارد، چون در واژگان Gebrig و Gemüt. stelle گونه‌ای فراخواندن است به کنش. آنچه باشنده را به فعالیت خاصی بخواند. Stellen هم پرسیدن است و هم فراخواندن. در جمله‌ی ساده‌ی ein frage stellen، چون دلیل چیزی را طلبیدن، می‌آید. اما معنای دیگرش قرار دادن، یا ایستادن، یا گذاشتن است. مقصود هیدگر از Gestelle تنها اشاره به قالب‌بندی نیست، بل این نیز هست: هستی شبیه می‌شود به پرسیدن از دلیل. پرسشی که پیش از پاسخ چیزی را جایی قرار می‌دهد. بر خوانندگان آثار هیدگر آشکار است که پرسش از نظر فیلسوف اساس خردمندی است و بنیان اندیشه، راهگشای به رازهاست، و در مهمترین حالت گشاینده‌ی امکانی به کشف راز هستی. پاسخ هرگز قادر نیست کار هیچ پرسشی را به پایان رساند. گشتل در گوهر خود موقعیت پرسشگر تکنیک مدرن را نیز نشان می‌دهد. پس تکنیک و تکنولوژی که تقدیرشان گشتل است هم پوشانندگی محدودکنندگی است، هم پرسیدن و راهگشایی به طرح نکته‌های بنیادین. از دیدگاه انتیک، تکنولوژی مجموعه‌ای از ترفندهایی است که در قرار دادن درست کارآیی‌های ابزار «کارآیند». اما در آن نشانی از مکاشفه هم هست. از دیدگاه هستی‌شناسی بنیادین تکنیک و تکنولوژی انسان را به واکنشی ضروری فرا می‌خواند تا

هستی را دلیل نداند، بل بپرسد در راه آشکارگی گوهر حقیقت.

پس می‌توان گفت که گشتل تقدیر گونه‌ی دیگری از اندیشیدن است که در آن چیزها حضور ندارند. یعنی در آنچه همواره کارآیی‌های آن دانسته می‌شود (در پیکر سوددهی و کارآیی) حضور ندارند. Ge در این واژه کار دیگری هم می‌کند: زمان گذشته را می‌سازد، رخدادی را که سپری شده است. زمانی حاضر بوده و رخ داده، اما حالا نمی‌تواند باز حاضر شود (برخلاف Vorstellung که در آن پیشوند Vor یعنی دوباره). Ge نشان می‌دهد که چیزی دیگر نمی‌تواند حاضر شود (بر خلاف Darstellung که در آن پیشوند da یعنی «حاضر است»). گشتل از Stellen می‌آید، پس چیزی را نشان می‌دهد که گذشته و در زمانی که رفته و گذشته «در جای خود قرار گرفته است». شاید بتوان گفت: چیزی جایی قرار گرفت. روزی روزگاری چنین شد و اکنون ما با این مورد حاضر و آماده، این چیز از پیش آماده، رویاروییم. پس گشتل همچون تقدیر تکنولوژی مدرن یعنی با چیزی از پیش تعیین‌شده، با اکنون رویاروییم. به گفته‌ی دریدا، با قانونی که وضع شده بود، و اکنون هست، روبروییم. این قانونی است بیرون وضعیت امروز، و در عین حال موجود. Gestez قانون است و معنایی دارد «از پیش نهاده». به این اعتبار شاید بتوان گشتل را به قانون یا قانونمندی تکنولوژیک نزدیک دانست.

تکنولوژی بنا به تقدیرش (یا قانونش؟) که هم راهگشاست و زاینده‌ی امید، و هم به حجاب آورنده است و مانع، به رویکرد ما به جهان شکل دهد. رویکرد ما به جهان و طبیعت همواره یکی از دو عنصر متمایز تکنولوژی را ممکن می‌کند. طبیعت چون منبع تامین انرژی دانسته شود، و با تکنولوژی تفاوت کند، یا هدف دانسته شود و نظم‌آفرینی ما در خدمت آن باشد. رویکرد ما که طبیعت را جز منبع انرژی ندانیم، یکی از دو جنبه یا توان تکنولوژی را تحقق می‌دهد. طبیعت هیچ نیست مگر ارائه کننده‌ی منابع. هیدگر از اورانیوم مثال می‌آورد. تکنولوژی کشف اورانیوم در خود از هر تعیّن رهاست. می‌تواند در راه توسعه‌ی سلاح‌های اتمی به کار رود، یا کاربردی صلح‌آمیز یابد.[۶۱] در تقدیرش این دوگانگی نهفته است. در هر دو حالت آدمی به خاک چون منبع انرژی نگریسته است. اما اگر خاک زنده یا چندان مقدس انگاشته شود که نتوان بدان دست یازید، اگر زندگی طبیعت مستقل از آدمی شناخته شود، تقدیری برای تکنیک وجود نخواهد داشت جز سکوت. تنها در بنیان متافیزیک روزگار مدرن که جهان به تصویر جهان تبدیل شده، و هیچ نیست مگر محصولی، طبیعت منبع انرژی است، و این هنوز به معنای ویرانی یا ادامه‌ی زندگی نیست. در تقدیر تکنولوژی امکان این هر دو نهفته است:

سد رودخانه‌ی راین که به کار نیروی برق می‌آید، به همان شکلی ساخته نشده است که پلی چوبی که دو سویه‌ی رود را به یکدیگر مرتبط می‌کند. رودخانه‌ای

که به سوی سد پیش می‌رود، اکنون معنای خود را به عنوان رودخانه از سد به دست می‌آورد: سرچشمه‌ی نیروی الکتریسیته است.[۶۲]

راین در افسانه‌ی قدیمی حافظ طلایی بود که زندگی، سعادت، جاودانگی و نجات را همراه دارد. در اپراهای *حلقه‌ی نیبلونگ‌های* واگنر، این باور اسطوره‌ای به انهدام مطلق و کامل هستی انجامید. از طلای راین حلقه‌ای ساخته شد و نفرین این حلقه سرانجام «شامگاه خدایان» را موجب شد. جهان زمینی و دنیای قدسی خدایان از میان رفت و در آتش سوخت. تفسیری ساده‌گرا از اپراهای چهارگانه‌ی واگنر طلا را سرمایه می‌داند و ویرانی را تقدیر سرمایه‌داری. کار برای پیروان اصالت نیّت مولف نیز آسان است: آنارشیست سال ۱۸۴۸ را به یاد می‌آورند، و در انهدام *شامگاه خدایان* زوال مدرنیته را می‌یابند. اما از این تفسیرها که بگذریم در *حلقه‌ی نیبلونگ‌ها* می‌توان آوایی حتی تندتر و هشداردهنده‌تر را نیز شنید: از جهان اسطوره به دنیای مدرن گام نهاده‌ایم. دیگر راهی جز ویرانی پیش روی ما نیست. شیفتگی نیچه را در برابر این اپراها به یاد آوریم، کسی که خبر از تقدیری محتوم می‌داد و از میهمانی ناخوانده که بر در ایستاده است و ... راین آن سان که هیدگر معنای تازه‌اش را درمی‌یابد یکسر به سوی ویرانی و انهدام پیش نمی‌تازد. در تقدیر قاعده‌های ساختن سد (که معنای تازه‌ی راین را هم فراهم آورده است) هم رهایی نهفته است و هم ویرانی. اما آدم‌هایی که کنار راین زندگی می‌کنند، سد می‌سازند و بدان معنای تازه می‌بخشند، هم پندار پیروزی نهایی بر طبیعت را در سر دارند و هم، به ویژه در سال‌های پس از مرگ فیلسوف، دل‌نگران محیط زیست و زاد و بوم جهانی خویش‌اند. آشکارا شکلی از ادراک انسان مرکزی واکنش‌های ویرانگر در پی آورد، کار انسان در جهانی که سرچشمه‌ی انرژی بود، هیچ نبود جز آزاد کردن انرژی‌ها، دگرگون کردن‌ها، شکل‌ها را عوض کردن، و انباشت، توزیع و تغییر مدار. اما کار انسان آن گاه که از نتایج کارهای پیشین خود به هراس می‌افتد، این نیست. در رویکرد تازه‌ی آنان که دل‌نگران محیط‌زیست خویش‌اند، آرمان مدرنیته یعنی انسان محوری و انسان مرکزی و انسان باوری می‌میرد. خاک و طبیعت باز معنای مستقل خویش را می‌یابند. در رویدادهای دهه‌ی ۱۹۸۰ طنین تقدیر (آوای گشتل) را می‌شد شنید: هم راهی به نجات گشوده است و هم راهی به ویرانی.[۶۳]

در آثار هیدگر درباره‌ی تکنولوژی، همه جا از این **دوگانگی درونی** یاد شده است. امروز هشدارهای فیلسوف پژواکی گسترده‌تر یافته است. در حالیکه تقدیر تکنولوژی مدرن راهیابی از موارد موجود به هستی است، انکار آن هستی هم هست. نمی‌پذیرد چیزی جز آنچه در تکنیک و علم ظاهر می‌شود، هستی داشته باشد. تکنولوژی خطر نیز هم هست، اما آن کس که از خطر یاد می‌کند، همواره آوایش در معرض این بدفهمی

است که تنها خطر دانسته شود و راهی که ما را از خطر دور می‌کند، از نظر دور ماند. زمانی تخنه با هستی یکی بود، اما امروز هیدگر می‌پرسد: «آیا می‌توانیم خیلی ساده جهان تکنولوژی را با هستی یکی بدانیم؟»[۶۴] تکنولوژی که در گشتل بنیان گرفته، چون گشتل شناخته می‌شود. یعنی ادراک ما از فن چون ابزار بهره‌برداری از طبیعت که منبع انرژی دانسته می‌شود، به معنای پدیدارشناسانه به گستره‌ی نوئما (Noema) تعلق دارد. اما این فقط برداشت «نوئماتیک» ما نیست که واقعیت تکنولوژی همچون گشتل را می‌سازد. جنبه‌ی دیگر (باز به زبان پدیدارشناسی) به سویه‌ی «نوئه‌سیس» مرتبط است. برداشت نوئه‌تیک که از این سویه نتیجه می‌شود، در گام نخست بدون ارتباط به ادراک ما، با گشتل شکل می‌گیرد. این سویه‌ی نوئه‌تیک را هیدگر با واژه‌ی تقدیر مشخص کرده است. واکنش ما به گوهر تکنولوژی چنان است که گشتل خود ظاهر می‌شود.[۶۵]

شکل ظهور گشتل تقدیر است که هیدگر آن را Geschick می‌نامد. فراخوانی به کنار زدن حجاب چهره‌ی هستی. اما در عین حال «فراخوانی به نابودی». تقدیر، بالاتر از گشتل و موقعیت مدرن می‌رود. هر جریان هدفمندی که به سوی فرجام (Telos) خود راه می‌سپرد «تقدیر» دارد. نه به معنای جبری محتوم و گریزناپذیر، بل به معنای امکانی یا توانی دوگانه و نهفته. تقدیر فراخوانی است به آشکارگی. رویکردی به تازگی، به معنایی تازه (برای مدرنیته تازه): یعنی تخنه. این سان تکنیک می‌تواند با هنر یکی شود. آفرینش فنی و هنری یک مورد واحد شوند. این فراخواندن به دو راه، که گشتل پیش روی تکنیک می‌نهد، یا ادامه‌ی قاعده‌های زندگی مدرن (خردباوری، انسان‌گرایی و ...) است یا راه تازه‌ای یافتن. هیدگر از هلدرلین یاری می‌گیرد و شعری از او می‌آورد: «اما هر جا خطری باشد، نجات‌بخش نیز آنجاست». تقدیر فضایی گشوده دارد. نه از ما می‌خواهد که ابلهانه با تکنولوژی پیش رویم، و نه به قیام علیه این ابلیس ناگزیرمان می‌کند. هم از خطر می‌گوید و هم فراخوانی نجات‌بخش دارد.[۶۶] نسبت انسان با تکنولوژی در محدوده‌ی زندگی عملی باقی نمی‌ماند، نسبتی است میان دازاین و هستی.

به فرمان تقدیر بودن یعنی در قلمرو امکانات متعدد جای گرفتن. یعنی رویارویی با بدیل‌ها. پس تقدیر خطر (Gefahr) هم هست. خطر ادراک نادرست از امر درست. خطر نفهمیدن این که به دلیل پوشیدگی، آزادی وجود دارد. چون گشتل واقعیت را می‌پوشاند، آزادیم که گشودگی را بخواهیم. در تقدیر، تخنه هم نهفته است، یعنی امکان چنان شکلی از آفرینش که رفتن به سوی گشایش و گشادگی هستی باشد. آفریدن موردی حقیقی در پیکر زیبایی.[۶۷] هنر یونانی مکالمه‌ای بود میان انسان و تقدیر خدایی، و این مکالمه در گوهر خود، و در تداومش، گشودگی هستی بود؛ ریشه در «احساس هنری» یا «ایده» نداشت، به گستره‌ی لذت زیبایی‌شناسانه یا سودبخشی زیبایی هم تعلق نداشت. خیلی

ساده «ضرورت تقدیر گشودگی هستی» بود:

> کشف حجابی بود، تولید کننده‌ای و از این رو بخشی از Poesis به حساب می‌آمد. Poesis سرانجام نام خود را به هنری داد که گشایش را خواهان است و بر تمامی هنرهای زیبا تأثیر می‌گذارد و حاکم است: شعر یا Poesis و امر شاعرانه. همان شاعری که به ما گفت: «اما هر جا خطری باشد، نجات‌بخش نیز آنجاست» این را نیز به ما گفته است که: «شاعرانه می‌زید انسان روی این خاک»[۶۸]

در هنر همان چیزی را می‌پرسیم که در هر شکل دیگری از آفرینش که به گشایش هستی مرتبط شود. هیدگر می‌نویسد: «گوهر تکنیک، تکنولوژیک نیست، پس اندیشه‌ی بنیادین درباره‌ی تکنیک و رویارویی قطعی با آن باید در قلمرویی صورت پذیرد که از یکسو با گوهر تکنیک خویشاوند باشد، و از سوی دیگر، با آن تفاوت بنیادی داشت باشد. هنر چنین قلمرویی است». چنین قلمرویی. این قلمرو از کجا آغاز می‌شود؟ شاید از پرسش. پرسش که در خطر، و در حکم تقدیر، ضرورت دارد، پرسش که «تقوای اندیشه است».[۶۹]

فصل چهارم

دیالکتیک روشنگری

علم نیازمند کسانی است که از آن سرپیچی کنند.
تئودور. و. آدورنو

اکنون حدود دویست و چهل سال از نگارش کتاب ***گفتاری درباره‌ی ریشه‌ها و مبانی نابرابری میان آدمیان*** (۱۷۵۴) ژان ژاک روسو می‌گذرد. رساله‌ای که همراه با ***قرارداد اجتماعی*** (۱۷۶۲) نوشته‌ی روسو مهمترین دستاور فلسفه‌ی سیاسی روشنگری است. در این فاصله مفاهیمی چون خرد، علم، پیشرفت، آزادی فردی، تکنولوژی و قانون ــ که می‌توان آن‌ها را مفاهیمی مدرن نامید، چون روشنگری تفسیری یکسر نو از آن‌ها ارائه کرده ــ مورد انتقاد شماری از بزرگترین اندیشگران و فیلسوفان قرار گرفته‌اند، و همچنان در مرکز مباحث فکری روز قرار دارند. همه می‌دانند که روسو خود موقعیت «سالم و طبیعی‌ای» را در نظر داشت که در آن سعادت در هماهنگی با غریزه انسانی پدید می‌آید. ایده‌ی «وحشی نجیب» او و در برابر وضعیت غیراصیل «دوران مدرن» از همان آغاز، روشنگری را عصر نقادی معرفی کرد. در نخستین جمله‌ی ***قرارداد اجتماعی*** نپذیرفتن جهان آن سان که هست به گونه‌ای تکان‌دهنده آشکار می‌شود: افراد انسان آزاد زاده می‌شوند، اما همه جا در زنجیرند. در سده‌ی نوزدهم که نتایج اصلی مدرنیته شکوفا می‌شد، همچنان بسیاری با همان شیوه‌ی نقادانه به سنجش «مدرنیته» پرداختند، اما به جز نیچه هیچ‌کس دامنه‌ی این نقادی را تا نقد از خردباوری گسترش نداد. مارکس که رادیکال‌ترین انتقاد را از سرمایه‌داری مدرن ارائه می‌کرد، سخت بر این باور بود که ریشه‌ی مصیبت انسان مدرن در «سویه‌ی غیرعقلانی تولید سرمایه‌داری» نهفته است و پیش‌بینی‌اش این بود که در تضاد با هرج و مرج درونی این نظام، وجه دیگری از زندگی تولیدی و اجتماعی شکل خواهد گرفت که استوار می‌شود بر دو اصل: سازماندهی عقلانی و بخردانه‌ی تولید، و همبستگی تولیدکنندگان مستقیم که دارندگان اجتماعی ابزار تولیدند. مارکس، بیش از بسیاری از اندیشگران روزگارش به خردباوری روشنگری باور داشت و دل بسته بود. رویای او (آنچه ناقدانش خیال‌پردازی جهت بنیان آرمانشهر خوانده‌اند و پیروانش ظهور آن را گریزناپذیر پنداشته‌اند) سر برآوردن جامعه‌ای است که

در آن عقل انسانی حکومت کند. به نظر مارکس سودخواهی سرمایه‌دار، و حاکمیت کار مرده بر کار زنده، عقلانی نیست؛ بهترین اثبات تضاد نابخردی نهفته در مناسبات سرمایه‌داری و ایدئولوژی خردباور آن است، که یکی از شکل‌های آشکارش از خودبیگانگی افراد در جامعه‌ی مدرن است. این در واقع، بیگانگی انسان است از گوهر اجتماعی و عقلانی وجودش. اما نقادی سده‌ی بیستم از مدرنیته در مهمترین شاخه‌هاش در پی این دفاع از عقلانیت و خردباوری نرفت، بل به سنت نیچه، لبهٔ تیز حمله را متوجه خرد انسانی کرد، یا بهتر بگویم، متوجه گونه‌ای خاص از باور و اعتقاد به کارآیی عملی، فنی و ابزاری آن کرد. در این فصل، از کتابی استثنایی بحث می‌کنم که نویسندگانش به خردباوری و خاصه آنچه خود «خردابزاری» خواندند انتقادهای تند کردند، اما نه با تکیه به سنت نیچه، بل با برگشت به تفسیری خاص از عقاید مارکس، و به یاری نظریه و نگرشی نقادانه به فلسفه، علم و جامعه‌شناسی دوران.

کتابی یکه

میان اندیشمندانی که در نخستین نیمه‌ی سده‌ی بیستم به خردباوری انتقاد کردند، دسته‌ای از متفکران آلمانی قرار دارند که کار فکری، دانشگاهی و پژوهشی خود را با یکدیگر همراه کردند، و تا حدودی همگام پیش رفتند. اینان در عین حال که از سنت نقد مارکس به ایدئولوژی و جامعه‌ی بورژوایی بهره می‌بردند، خود به نقد از خردباوری او پرداختند، و هرچند همواره فاصله‌ی خود را با آیین‌های فلسفی، و جامعه‌شناسی روزگارشان حفظ کردند، از بسیاری از دستاوردهای اندیشه‌ی مدرن سود بردند. این اندیشگران را امروز با عنوان نویسندگان مکتب فرانکفورت می‌شناسند، چرا که بیشتر آنان در آغاز دهه‌ی ۱۹۳۰ یا در دانشگاه فرانکفورت تدریس می‌کردند، یا در نشریه‌ای می‌نوشتند که این دانشگاه در زمینه‌ی فلسفه و علوم اجتماعی منتشر می‌کرد. سردبیر آن نشریه ماکس هورکهایمر بود، یکی از تواناترین متفکران مکتب فرانکفورت و تدوین‌گر نظریه‌ی اصلی آنان که امروز مشهور است به نظریه‌ی انتقادی. نشریه‌ی مورد بحث، ***نشریه‌ی پژوهش‌های اجتماعی*** نام داشت، و شماری از مهمترین مقاله‌های هورکهایمر در آن چاپ شد.[1]

هورکهایمر در زمینه‌ی فلسفه و نظریه‌ی اجتماعی (جامعه‌شناسی) و فلسفه‌ی سیاسی می‌نوشت. همکار او (که تا پایان زندگیش رابطه‌ی با او را حفظ کرد، و آثار مهمی همراه با او نوشت که نتیجه‌ی همدلی و همفکری اندیشگرانه بود) تئودور. و. آدورنو نام

داشت، که یکی از برجسته‌ترین متفکران سده‌ی بیستم است، او هم در زمینه‌هایی که در بالا نام بردم می‌نوشت و هم در مورد روانشناسی، روانکاوی و مهمتر از همه زیبایی‌شناسی. این دو اندیشمند، پس از روی کار آمدن نازی‌ها در آلمان، به ایالات متحد مهاجرت کردند و آنجا همکاری با یکدیگر را ادامه دادند. در سال ۱۹۴۴ آنان از مباحث خود متنی فراهم آوردند که پایه‌ی یکی از مهمترین کتاب‌های فلسفی سده‌ی ما، و نقدی رادیکال به خرد روشنگری و مدرنیته شد.

کتاب ***دیالکتیک روشنگری*** به روشی خاص تهیه شده است.[۲] بخش عمده‌ی آن از یادداشت‌های گرتل آدورنو فراهم آمده است که بحث‌های همسرش را با هورکهایمر ثبت می‌کرد. آنان در جنوب کالیفرنیا (سانتا مونیکا) زندگی می‌کردند که کتاب را در پایان ۱۹۴۴ تهیه کردند. سه سال بعد، در آمستردام، انتشارات Querido متن اصلی یعنی آلمانی کتاب را در سه هزار نسخه منتشر کرد، و حدود پانزده سال طول کشید تا نسخه‌هایش به فروش رفت. در پایان دهه‌ی ۱۹۶۰ بود که شهرت ***دیالکتیک روشنگری*** آغاز شد. از آن پس، کتاب تاثیری ژرف بر اندیشه‌ی روزگار ما نهاد، امروز به زبان‌های بسیاری ترجمه شده و اعتباری خاص یافته است. ساختار کتاب هم بسیار نامتعارف و حتی شگفت‌آور است. مقاله‌ای اصلی دارد در حدود چهل صفحه‌ی چاپی، دو مقاله‌ی همراه آن و سه پیوست طولانی بیش از دویست و بیست صفحه‌ی بعدی کتاب را تشکیل می‌دهند. منش اصلی بیان گزین گویه است (در متن اصلی آلمانی، و نیز برگردان فرانسوی عنوانی فرعی هم آمده است: «قطعات فلسفی»). حتی در مقاله‌ها و پیوست‌های طولانی، بحث نه به شیوه‌ای نظامدار، بل استوار به آن روحیه‌ی گزین گویه و قطعه‌نویسی پیش می‌رود. موضوع کتاب انتقاد به خردابزاری روشنگری است، و از جنبه‌های متفاوت به جامعه‌ی عقلانی‌ای که روشنگری مطرح می‌کرد و خواهان و مبلّغ آن بود، انتقاد می‌کند. کتاب از نقد ایدئولوژی به آن شکلی که مارکس پیش کشیده بود، فراتر می‌رود. حتی می‌توان گفت که به یک معنا نقادی ایدئولوژی را به شکلی که در آثار آدورنو و هورکهایمر در دهه‌ی ۱۹۳۰ تکامل یافته بود، نیز پشت سر می‌گذارد.

در پیشگفتار ***دیالکتیک روشنگری*** آمده است که زبان هم بیانگر و هم پیش‌برنده‌ی افکار عمومی است. اما در سلطه‌ی خردباوری ابزاری، که همه چیز را در حدّ کالا و ارزش مبادله مطرح می‌کند، زبان امکان و نقش لازم را برای کشف حقیقت نمی‌یابد. به گفته‌ی آدورنو، زبان همواره تصوری نادرست از نظام‌مندی معنایی به دست می‌دهد. این است راز گرایش نوشته‌های او و به ویژه ***دیالکتیک روشنگری*** به قطعه‌نویسی. جدا از فصل واپسین این کتاب که یکسر از قطعه‌های بیش و کم کوتاه شکل گرفته، روحیه‌ی کلی کتاب نیز بر این شیوه‌ی اندیشه و نگارش استوار است. شیوه‌ای که آدورنو آن را با استادی

بی‌مانندی در شماری دیگر از آثارش (خاصه در *اخلاق کوچک* یا Minima Moralia) به کار برده است.[۳] رویکرد آدورنو به قطعه‌نویسی و گزین گویه، در واقع نمایشگر گونه‌ای مقاومت در برابر نظام است، مقاومتی که بعدها در کتاب *دیالکتیک منفی* به ضدیت با نظام فلسفی هگل منجر شد. این شیوه هم یادآور سنت رمانتیک‌هاست و هم نوشته‌های نیچه را به یاد می‌آورد، از سوی دیگر نوشته‌های آدورنو را به آثار رولان بارت و ژاک دریدا نزدیک می‌کند. تاکید بر اهمیت قطعه‌نویسی در کارهای آدورنو نباید موجب از یاد بردن استادی هورکهایمر در این شیوه‌ی بیان شود. در کتابی که متن اصلی آن به سال ۱۹۷۴ و ترجمه‌ی فرانسوی آن چند ماه پیش (پایان بهار ۱۹۹۳) منتشر شده، می‌توان قدرت هورکهایمر را در قطعه‌نویسی شناخت. این کتاب *یادداشت‌های نقادانه* نام دارد و قطعه‌های کوتاهی را دربر دارد که هورکهایمر در فاصله سال‌های ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۹ نوشته است و عنوان دوم آن «درباره‌ی روزگار کنونی» است.[۴] در این کتاب هم نزدیکی هورکهایمر را به قطعه‌نویسی ناقدان امروز بازمی‌یابیم. قطعه‌نویسی «نسبت منطقی و بخردانه» میان جمله‌ها، و سخن نظری را از میان برمی‌دارد، نسبتی که بنا به قاعده‌های سنتی نگارش ساخته می‌شود و چنین وانمود می‌شود که نسبتی است منطقی. با حذف این «رابطه‌ی منطقی» و می‌توان گفت «مجازهای سخن» (به عنوان مثال: «بدین‌سان»، «از این رو»، «به همین دلیل»، «باری»، «انکار نمی‌توان کرد که...» و ...) هر قطعه ارزش ویژه‌ی خود را می‌یابد، و به «واقعیتی برای خود» تبدیل می‌شود. قطعه‌ها با ارزش‌های متفاوت خود در کلیتی جای می‌گیرند، و این در بنیان خود یک منش موسیقیایی است. قطعه‌ها دیگر قرار نیست که توضیح‌دهنده باشند، بل نشانگر می‌شوند. در ذات این شیوه‌ی نمایانگری و نمایشگری قاعده‌ای نهفته است: این که کل نادرست است و «مجموعه دروغین است»، یعنی آنچه حقیقت کلی و نهایی مجموعه معرفی می‌شود، تنها یک واقعیت ایدئولوژیک است.

دیالکتیک روشنگری کتابی تلخ‌اندیش و ناامید است، کتابی درباره‌ی فراشد خود ویرانگری روشنگری که جای هیچ امیدی باقی نمی‌گذارد. هر دو نویسنده‌ی کتاب شیفته‌ی شوپنهاور بودند، و هنگامی که از سویه‌های تاریک و مبهم جامعه‌ی مدرن حرف می‌زدند پژواکی از کلام ناامید آن اندیشمند را به گوش می‌رساندند. این حد از تاکید بر فاجعه و دست شستن از امید، به کتاب جنبه‌ای امروزی می‌دهد. یعنی لحن کتاب را به نوشته‌های اندیشگران پسامدرن همانند می‌کند. آدورنو و هورکهایمر در پیشگفتار کتاب می‌نویسند: «هدفی که پیش روی خود قرار داده‌ایم، دانستن این نکته است که چرا انسانیت به جای آنکه به شرایطی به راستی انسانی وارد شود، در گونه‌ی تازه‌ای از بربریت غرق شده است».[۵] اندیشه‌های کتاب، محصول سال‌های تیره‌ی جنگ دوم

جهانی است. پس از بحران‌های سرمایه‌داری، بعد از «دادرسی‌های» مسکو، و نیز فاش شدن بخشی (و نه هنوز تمامی) جنایت‌های نازی‌ها و فاشیست‌ها. لحن ناامید کتاب از اینجا ریشه گرفته است. حتی یک سال هم از پایان نگارش و تدوین کتاب نگذشته بود که فاجعه‌ی هیروشیما و ناگازاکی پیش آمد، و زمانی که کتاب منتشر می‌شد، اخبار، اسناد، و تصاویر زیادی از اردوگاه‌های آدم‌سوزی نازی‌ها پخش شده بود. اکنون که نیم سده از نگارش کتاب می‌گذرد، می‌توان پرسید که آیا دو فیلسوف در نوشتن این کتاب و در پافشاری خود بر تداوم آن نگاه ناامید و آپوکالیپتیک یا آخرزمانی حق داشتند یا نه؟

نظریه‌ی انتقادی

دیالکتیک روشنگری استوار است به نظریه‌ی انتقادی‌ای که هورکهایمر و آدورنو در دهه‌ی ۱۹۳۰ پرورانده بودند. بدون بحث از این نظریه و تلاش جهت ادراکش، نمی‌توان کتاب را شناخت. هورکهایمر در مقاله‌ی «پایان خرد» (۱۹۴۱) که موقعیتی یکه در آثارش دارد،[۶] تاکید کرده بود که مفهوم خرد از همان آغاز پیدایش سخن مدرن، همراه بود با مفهوم نقد، و اساساً خردباوری بدون در دست داشتن ایده‌ای از نقادی ناممکن بود، زیرا کارکرد عقل سنجش میان چیزهاست و تمیز دادن بر اساس ضابطه. این نکته‌ی تازه‌ای نیست. در *رساله‌ای درباره‌ی فهم انسانی* (۱۶۹۰) جان لاک در کتاب چهارم، فصل هفدهم، چهار پله‌ی کار عقل را کشف حقیقت‌ها، نظم دادن روش‌شناسانه‌ی یافته‌ها، کشف مناسبات میان آن‌ها و سرانجام به دست آوردن نتایج می‌دانست.[۷] هیچ‌یک از این مرحله‌ها بدون بینش نقادانه سپری نمی‌شود. در نخستین فصل کتاب حاضر دیدیم که بنیان نظریه‌ی اجتماعی مدرن، نقادی است. آنچه مقاله‌ی «پایان خرد» را از نوشته‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ هورکهایمر متمایز می‌کند موضع رادیکال آن است علیه خردباوری، موضعی که راه را بر *دیالکتیک روشنگری* گشود. اما این موضع هم بدون نوشته‌های پیشین هورکهایمر و دیگر متفکران مکتب فرانکفورت به دست نمی‌آمد.

هورکهایمر از همان آغاز اداره‌ی *نشریه‌ی پژوهش‌های اجتماعی* در سلسله‌ای از مقاله‌ها که در واقع موضوع اصلی آن‌ها شناخت‌شناسی در قلمرو نظریه‌ی اجتماعی است، نظریه‌ای نقادانه را تکامل داد که چارچوب اصلی کارهای بعدی او و دیگر اندیشمندان مکتب را تعیین کرد. یکی از مهمترین این مقاله‌ها «نظریه‌ی سنتی و نظریه‌ی انتقادی» نام داشت،[۸] که در آن هورکهایمر تمایز میان شناخت‌شناسی سنتی و شناخت‌شناسی انتقادی را مطرح کرد. به نظر هورکهایمر آنچه خردباوری دکارتی، سنت

فلسفه‌ی تجربی انگلیسی و پدیدارشناسی هوسرل را به یکدیگر پیوند می‌زند (یا فصل مشترکی میان آن‌ها می‌سازد) گرایش هر یک از این‌هاست به جدا کردن دانش از راستای اهداف عملی آن، و مهمتر به تثبیت نسبت سوژه / ابژه و نسبت حقیقت / نظریه. یعنی این آیین‌ها نسبت سوژه با ابژه را چیزی ثابت، تغییرناپذیر و جاودانی می‌پندارند. سوژه هیچ نیست مگر ذهنی که به سوی ابژه جهت می‌گیرد. نظریه‌ی سنتی هیچ نگرش نقادانه‌ای نسبت به پیشنهاده‌های اصلی بحث خود ندارد، یعنی پیش‌شرط‌های اجتماعی تحقق دانش را رها می‌کند و مدام جزم «رهایی پژوهش از ارزش‌ها» را تکرار می‌کند که از زمان هیوم به بعد با بینشی جامع و فراگیر از علم و علمیت همراه شده است، بینشی که امروز ناقدان آن را Universal می‌خوانند. اما رسالت نظریه‌ی انتقادی اندیشیدن به همان نکته‌ی فراموش شده و اصلی، یعنی «شرایطِ امکان و تحقق دانایی» است. این‌ها شرایطی اجتماعی نیز هستند که به همین دلیل از نظام ارزش‌ها گریزی ندارند. کانت نیز همین هدف را پیش روی خود قرار داده بود، اما از آنجا که آن شرایط را «نتیجه‌ی کنش انسانی» نمی‌دانست، یا دستکم در مهمترین جنبه‌هایشان، چنین باور نداشت، اهمیت زندگی اجتماعی و در نتیجه وابستگی به آن ارزش‌ها از نظرش دور مانده بود. شناخت سرچشمه‌های اجتماعی مسائل یعنی شرایط واقعی و موجودی که در آن‌ها «علم به کار می‌آید»، همراه است با آگاهی از اهدافی که علم دنبال می‌کند، و این همه نباید از گستره‌ی فلسفه‌ی علم دور بماند. علم ناب وجود ندارد، همین که کسی به وجود چنین علمی باور داشته باشد، کار خودش در حدّ ارزش‌گذاری‌ها جای می‌گیرد. به بیان دیگر جزم رهایی از ارزش‌ها، خود یک جزء ارزشی است در یک کل ایدئولوژیک. همین که ما جامعه را به مثابه‌ی یک تمامیت (و در نتیجه یک مجموعه‌ی ایدئولوژیک) موضوع کار و پژوهش خود قرار دهیم، از آن پیش‌فرض‌هایی که رهایی از ارزش‌ها را مفروض می‌دارند، گسسته‌ایم. نمی‌توان حقایق را به گونه‌ای منزوی و تک‌افتاده شناخت. اما همان عاملی که حقایق را به یکدیگر وابسته می‌کند، موجب ارزش‌گذاری‌ها نیز می‌شود، و در جریان پژوهش، دقت به این ارزش‌گذاری‌ها را گریزناپذیر می‌کند. هگل به درستی می‌گفت که حتی آگاهی کاذب نیز لحظه‌ای است از حقیقت، و این درست همان نکته‌ای است که یک ناقد مدعی رهایی از چنگ ارزش‌ها بدان بی‌توجه است. هورکهایمر در مقاله‌اش به آن روشی که واقعیت‌ها را از یکدیگر منزوی می‌کند، و به مورد کلی چون موردی خاص می‌نگرد، و با اعلام خلاصی از بند ارزش‌ها، در واقع بر ارزش‌های مسلط اجتماعی مهر تایید می‌گذارد، عنوان «پوزیتیویست» داد، و اصرار کرد که این واژه را به همان معنایی به کار بریم که از سده‌ی نوزدهم، در پی آثار اگوست کنت و دیگران مطرح شده است. آدورنو نیز که بارها در همین مورد از واژه‌های پوزیتیویسم یاد کرده، معنایی

جز این در سر نداشت. در جدال فکری مهمی که میان آدورنو و هابرماس از یکسو و کارل پوپر و همفکرش هانس آلبرت از سوی دیگر درگرفت،[۹] آدورنو یادآور شد که جزم رهایی از ارزش‌ها (نکته‌ای که مورد انتقاد تند پوپر نیز بود) البته در کار پوزیتیویست‌ها مشکل آفریده، اما آنچه مشکل اصلی آن‌هاست، بی‌اعتنایی به این است که واقعیت به مثابه یک کل (تا حدودی همانند آنچه گئورگ لوکاچ «تمامیت مشخص» می‌نامد) وجود دارد. به همین دلیل آدورنو و هم‌فکرانش پوپر را که خود علیه پوزیتیویسم بحث می‌کرد، یک پوزیتیویست می‌خواندند. پوپر البته این «برچسب» را نپذیرفت و تعریف «خودساخته‌ی» آدورنو را معتبر ندانست.

پوزیتیویسم عنوانی است که اگوست کنت به روش کارش داده بود. مقصودش هم روشن و ساده بود: در پژوهش پدیدارهای اجتماعی باید از حقایق موجود که به گونه‌ای تحصلی یا اثباتی (پوزیتیو) قابل بررسی هستند آغاز کنیم. پس باید قاعده‌های متافیزیکی، پیش‌داوری‌ها و جزم‌ها را کنار بگذاریم، یعنی آن روش‌های تجربی‌ای را به کار گیریم که پیش‌تر در علوم طبیعی کارآیی خود را اثبات کرده‌اند و در عمل نیز کارآیی و جهانشمولی دارند.[۱۰] پوزیتیویست‌های منطقی هم آنچه را که قابل تجربه است و نیز به زبان منطق بیان شدنی است از متافیزیک جدا می‌کردند. پوپر ــ که بسیاری هنوز هم به گونه‌ای نادرست می‌پندارند که به پوزیتیویست‌های منطقی نزدیک است ــ جدا از هم‌سخنی‌هایی که در شماری موارد نظری‌ـ فلسفی با اندیشگران حلقه‌ی وین داشت، موضعی مستقل و انتقادی داشت که سرانجام او را از آنان دور می‌کرد،[۱۱] اما این موضع نقادانه، به نظر آدورنو و هابرماس کافی نبود تا از کاربرد صفت پوزیتیویست در حق او خودداری شود.

جدل آدورنو-پوپر به سال ۱۹۶۱ در کنفرانسی در توبینگن درگرفت که به دعوت انجمن جامعه‌شناسی آلمان برپا شده بود. موضوع اصلی جدل، دستکم در گام نخست، بحثی جامعه‌شناسانه نبود. آغازگاه بحث، تمایز میان روش‌هایی بود که در علوم طبیعی به کار می‌روند، با آن روش‌ها که در علوم انسانی کاربرد دارند. آدورنو در جریان بحث با پوپر اصطلاحی را به کار گرفت (که بعدها هابر ماس آن را عنوان یکی از کتاب‌های خود کرد): «موضوع بحث ما منطق علوم انسانی است». او تاکید کرد که یک پوزیتیویست نمی‌تواند این منطق را دریابد. دو سال بعد، یعنی در ۱۹۶۳ هابرماس و آلبرت بحث را ادامه دادند. لحن تند جدلی آنان که جانشین بحث آدورنو- پوپر شد، چندان گریزناپذیر نبود، اما ژرفای اختلاف نظرها را نشان می‌داد.

پوپر هرگز به آنچه خود «علم‌گرایی» (Scientism) می‌خواند موافق نبود. او به این باور همگانی و ساده‌گرایانه که علم فراشد گردآوری داده‌های عینی (اثباتی) است، و از راه

استقراء می‌توان به نتایجی کلی دست یافت، انتقاد کرده است. پوپر هرگز نپذیرفت که علم می‌تواند از ارزش‌گذاری‌ها و پیش‌داوری‌ها مستقل و رها باشد. او هم چون آدورنو نمی‌پذیرفت که این روش در علوم انسانی ممکن باشد یا دربرگیرنده‌ی نتیجه‌ای. از نظر او پژوهشگر نمی‌تواند نظام ارزشی ذهن خود را (که دست بالا می‌تواند بیانگر روحیه‌ای در تاریخ علم باشد) کنار بگذارد و به پژوهش پدیدارهای انسانی بپرداد. علم‌گرایی ضمانتی برای ابژکتیویسم نیست. در علوم انسانی نیز پژوهشگر همواره برای مسائلی راه حل می‌یابد، و تا نتیجه‌ای که از آن یاد می‌کند هنوز باطل نشده باشد، به کار ادامه می‌دهد، اما هرگاه آن نتیجه، باطل شود، باید تلاش برای رسیدن به راه حل تازه‌ای را آغاز کند. کار علمی استوار است به منش ابطال‌پذیری نظریه‌ها، و برخلاف آنچه مشهور است علم براساس استقراء یعنی ارائه‌ی حکمی کلی بر اساس یک یا چند تجربه‌ی خاص و جزیی شکل نمی‌گیرد.

ابژکتیویسم متفاوت است از آنچه به باور همگانی «عینی‌گرایی» می‌آید. دیگر نمی‌توان پذیرفت که پژوهشگری به هر شکل خود را از شر پیش‌داوری‌ها رهانیده باشد. (به فرض که چنین کاری ممکن باشد) کارش ضمانتی است برای دستیابی به نتیجه‌ای عینی. پوپر در واقع عینیت و عین‌گرایی را از شناخت‌شناسی فردی به فراشد انتقادی ارزیابی راه‌حل‌ها منتقل می‌کند. اینجا آن دانشمندی که در زمینه‌ی علوم طبیعی و فیزیکی پژوهش می‌کند، همچون دانشمند علوم انسانی، بر اساس هر بار آزمون درستی یا نادرستی راه‌حل‌ها «به سوی دیدگاهی یا نظریه‌ای عینی میل می‌کند»، درست همچون منحنی ریاضی که به سوی حدّی میل می‌کند، اما به آن نمی‌رسد. آدورنو تا اینجا همراه پوپر می‌آید، اما از این نقطه از او جدا می‌شود. علم به سوی عینیت میل می‌کند، اما این حرکت نتیجه‌ی سنت نقادانه است که به نقادی نظریه‌های مسلط امکان ظهور می‌دهد. درجه‌ی عینیت علمی به شرایط اجتماعی وابسته است، نه به توانایی‌های شخص پژوهشگر، و نه به توان درونی تکامل علم یا پژوهش علمی.

آدورنو بنا به تعریفی دیگر و متفاوت، پوپر را پوزیتیویست می‌نامد. او تمامی آن شکل‌های متفاوتی را پوزیتیویستی می‌خواند که ابژه‌ی مورد بررسی را به گونه‌ای جداگانه و منزوی مورد دقت قرار می‌دهند و آن را به تمامیت مناسباتی مرتبط نمی‌کنند که در آن‌ها جای گرفته است. تقلیل دادن پژوهش به بررسی تجربی داده‌های اثباتی، تنها یکی از شکل‌های رایج رویکرد پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی جدید است. به نظر آدورنو آن روش علمی که در علوم طبیعی به کار می‌رود، مورد استفاده‌ای در علوم انسانی ندارد. در حالیکه در دیدگاه خردباوری انتقادی پوپر روش کار در هر دو زمینه یکی است.

به رشته‌ی گسیخته‌ی بحث باز گردیم. بنیان نظریه‌ی انتقادی رد پوزیتیویسم است و ناقد آن را روشی (یا نظریه‌ای) می‌داند که قادر نیست واقعیت را همچون مجموعه‌ی مناسبات درونی اجزاء در نظر گیرد و نگاهی دارد غیرتاریخی که از پیشنهاده‌های فراشد و ابزار پژوهش به شکل غیر انتقادی می‌گذرد و بدان‌ها بی‌توجه است. ماکس هورکهایمر در مقاله‌ی «نظریه‌ی سنتی و نظریه‌ی انتقادی» نوشته است که هدف دستیابی به جامعه‌ای که بر خرد استوار باشد «که البته امروز جز در پندار معدودی افراد وجود ندارد» آرزویی است قدیمی و هیچ زاده‌ی جامعه‌ی مدرن نیست.[۱۲] اما در جامعه‌ی مدرن امکان دستیابی به این هدف «به دلیلی اجتماعی از میان رفته است». آیا می‌توان از این نکته نتیجه گرفت که در نهایت نظریه‌ی انتقادی به بنیان «فردگرایی» رسیده است؟ هورکهایمر در مقاله‌ای به نام «دولت اقتدارگرا» که در سال ۱۹۴۲ نوشته، گذر از ترس، استبداد، کار و قربانی را وابسته به اراده‌ی تک تک افراد دانسته است.[۱۳] این «فردگرایی» از اینجا ریشه می‌گیرد که رهایی ریشه در رنج دارد و بنیان رنج فردی است. سال‌ها بعد، یعنی در ۱۹۶۹، چند هفته پس از مرگ آدورنو، هورکهایمر در مقاله‌ی «نظریه‌ی انتقادی، دیروز و امروز» نوشت که «استقلال انسان در فردیت اوست» و فرد باید در برابر «جهان اداری» بایستد. بنا به این تصویر (که یادآور کافکاست) این «ایستادگی فرد» به «آگاهی تراژیک» منجر می‌شود: «ما امروز خوشبخت نیستیم، این سعادت به بهای رنج‌های بسیار دیگر به دست آمده است، رنج‌هایی که آدم‌ها و حیوانات تحمل کرده‌اند. فرهنگ امروز نتیجه‌ی مصیبت‌های گذشته است... آن کس که این نکته را دریابد از نظریه‌ی انتقادی باخبر شده».[۱۴] هورکهایمر به تلخی می‌نویسد که آزادی و برابری (عدالت اجتماعی) هرگز با هم یکجا گرد نمی‌آیند. هر جا تلاش برای عدالت در میان است، آزادی کمرنگ می‌شود و هر جا آزادی هست، امکان پیشرفت فرد نیز هست، پس نابرابری شکل می‌گیرد و تعمیق می‌شود».[۱۵] از این رو آنچه مارکس چون سوسیالیسم معرفی می‌کرد «در واقع هیچ نبود مگر جهانی اداری».[۱۶]

نظریه‌ی انتقادی به روشنی می‌بیند که نظریه‌ی سنتی تجربه ـ یعنی «مهمترین ابزار دانایی» ـ را خود می‌سازد، «تجربه در پرتو مسائلی که از زندگی در جامعه برمی‌آیند سامان می‌یابد».[۱۷] نتیجه این می‌شود که دانش اعتباری موقت می‌یابد، معیار صدق و کذبش را تنها در زمینه‌ای که ما خود آن را فراهم آورده‌ایم، به دست می‌آورد، زمینه‌ای که اعتبارش زود از کف می‌رود. گذشته از این، در نظریه‌ی سنتی اندیشه درباره‌ی پیش‌نهاده‌های اجتماعی یکسر زائد انگاشته می‌شود. یعنی زمینه‌ی راستین دانش ناشناخته و فکر ناشده رها می‌شود (این نقد از علم‌زدگی مدرن با نقد هوسرل که می‌گفت علم از عهده‌ی شناخت زیست جهان برنمی‌آید همانند است، متاسفانه

هورکهایمر در زمان نگارش مقاله‌هاش در دهه‌ی ۱۹۳۰ از کارهای هوسرل که بعدها در *بحران* منتشر شد بی‌خبر بود). دانش مدرن از بررسی شرایط «امکان تحقق دانش» منع شده است. این وظیفه‌ی نظریه‌ی انتقادی است که «به موقعیت کنونی و موجود که شناخت در آن ممکن است» بیاندیشد، آن هم نه به آن معنایی که در فلسفه‌ی استعلایی کانتی دارد، بل در حدّ کنش موجود و توان‌مند زندگی و کار در این جهان. نظریه‌ی انتقادی به آن گستره‌ها وارد می‌شود که علوم رهایشان کرده‌اند، یعنی به «سرچشمه‌های اجتماعی مسائل، موقعیت‌های راستین که در آن‌ها دانش به کار می‌آید، و اهدافی که به دلیل آن‌ها دانش شکل می‌گیرد». نظریه‌پرداز انتقادی می‌داند که علم ناب بی‌معناست و راهی نیست جز این که جامعه را در تمامیت آن موضوع پژوهش خود قرار دهد، و داده‌های حقیقی را در نسبت با موارد متقابل و متضادشان بشناسد.

پوزیتیویسم که نمی‌تواند ماهیت استوار بر تضاد تمامیت اجتماعی را دریابد، به عینیت ادعایی خود نیز راه نمی‌برد، و برخلاف ادعایش به بینش سوبژکتیو استوار می‌شود. روش رها از ارزش وجود ندارد. ارزش در مبادله معنا می‌یابد، یعنی چیزی تبدیل می‌شود به «وجودی برای دیگری». بیگانگی و بت‌وارگی آنجا ظاهر می‌شود که این چیز «به وجودی برای خود» تبدیل شود. ارزش‌ها به هر رو در جامعه‌ی طبقاتی وجود دارند و چشم بستن بر آن‌ها از کارآیی‌شان نمی‌کاهد. جامعه از ارزش‌ها شکل گرفته است و پژوهش واقعیت در جامعه به وسیله‌ی کسانی که خود «موجود اجتماعی هستند» رها از ارزش‌ها نیست و نمی‌تواند باشد. در بحث از جدل آدورنو-پوپر به تاکید آدورنو بر اهمیت دقت به تمامیت اشاره داشتم. این را هم نوشتم که این تمامیت ناگزیر ایدئولوژیک است. اینجا می‌توان راز جدایی آدورنو از لوکاچ را هم شناخت. به نظر آدورنو آن تمامیتی که مورد بحث لوکاچ بود تنها تصوری است از تمامیت. لوکاچ «تمامیت ایدئولوژیک» را به جای کلیت اجتماعی می‌پنداشت. ما از راه بررسی پدیداری خاص و ادراک نقادانه‌ی آن تنها می‌توانیم تصوری از تمامیت بیآفرینیم. نادرست خواهد بود که با کنار گذاشتن این تصور همچون پوزیتیویست‌ها پدیدارها را منزوی از همدیگر بررسی کنیم. اما تا همین حدّ هم نادرست است که تمامیت تصوری را به جای واقعیت کلی یا حقیقت بپنداریم. حکم مشهور آدورنو که «کل ناراست است» در حکم گسست قطعی اوست از ایده‌ی «روح ابژکتیو».[۱۸] آدورنو این سان از دوگانگی ابژه/ سوژه می‌گذرد. (این نقد آدورنو به هگل همانند نتیجه‌ای است که ژیل دلوز ـ البته از راهی یکسر متفاوت ـ بدان رسیده است). در نخستین رساله‌ی *منشورها* که در ۱۹۵۱ نوشته شده می‌خوانیم که اثر موفق فکری یا نقادانه آن نیست که تضادهای ابژکتیو را در یک همنوایی و تعادل ساختگی از میان بردارد، بل آن است که «ایده‌ی همنوایی را به گونه‌ای

منفی بیان کند» یعنی تضادهای ناب و آشتی‌ناپذیر را در ساختار درونیش جای دهد.[۱۹] درست به همین معناست که آدورنو می‌گفت «علم نیازمند کسانی است که از آن سرپیچی کنند».

نکته‌ی مهمی که در بحث از نظریه‌ی انتقادی مطرح می‌شود، رابطه‌ی مفهوم انتقاد نزد هورکهایمر است با «نقد ایدئولوژی» آن سان که مارکس مطرح کرده بود. موضع هورکهایمر درباره‌ی بنیاد اصلی روش‌شناسی مارکس یعنی آنچه پیروان مارکس «ماتریالیسم تاریخی» خوانده‌اند، و ناقدانش «جبرگرایی اقتصادی» دانسته‌اند، به نامه‌های مشهور انگلس به ژوزف بلوخ و کنراد اشمیت در ۱۸۹۰ نزدیک است، که در آن‌ها از تاثیر تعیین‌کننده‌ی زیربنای انتقادی بر تکامل اجتماعی «تنها در تحلیل نهایی» بحث شده است، و از ضرورت بررسی عناصر روبنایی که به سهم خود بر تکامل تاریخ تاثیر گذارند یاد شده است.[۲۰] هورکهایمر معتقد است که بحث از تاثیر مستقیم و در هر لحظه تعیین‌کننده‌ی مناسبات تولیدی بر فرهنگ، سیاست، حقوق و ... نادرست است. این مناسبات فقط یکی از عوامل و عناصر تاثیر گذارند، و در زمینه‌ی زندگی سیاسی، قدرت بر اساس اقتداری برقرار و توجیه می‌شود (و مشروعیت می‌یابد) که خود محصول پذیرش یا خواست افراد است. این پذیرش نیز نتیجه‌ی کار نهادهای فرهنگی همچون خانواده، نظام آموزشی، نظام کار، دین و ... است. به زبان ماکس وبر قدرت باید «سلطه‌ی مشروع» یابد، یا آن سان که آنتونیو گرامشی یکی از روشن‌بین‌ترین و برجسته‌ترین متفکران مارکسیست بحث کرده دولت باید در قلمرو جامعه‌ی مدنی هژمونی فرهنگی و اجتماعی یابد، وگرنه نمی‌تواند «تعادل و توازن میان نیروها» را حفظ کند.[۲۱] شکل موجود زندگی اجتماعی و نهادهای اقتدارگرای آن (از نهادهای سیاسی و فرهنگی تا نهادهایی که بر پایه‌ی پویایی زندگی اجتماعی و شیوه‌ی دگرگونی سنت‌ها و مناسبات شکل می‌گیرند) فقط از مناسبات تولید نتیجه نمی‌شود. این نگرش ــ که تا حدودی ریشه در آثار خود مارکس دارد ــ در نوشته‌های هورکهایمر تا سال ۱۹۳۹ ایده‌ی مسلط بود. به همین دلیل هم او در دهه‌ی ۱۹۳۰ بارها تاکید می‌کرد که تمامی اشکال اقتدار، منفی، ارتجاعی و سرکوبگر نیست، و سلطه‌ی تکنیکی ما بر طبیعت را پیشرو می‌خواند (نظری که در اندیشه‌ی انتقادی و رادیکال امروز هیچ پذیرفتنی نیست). البته هورکهایمر قبول داشت که تحقق یا کاربرد روش‌های برآمده از علوم طبیعی در گستره‌ی زندگی انسان حتی می‌تواند خطرناک باشد. به هر رو این آشکار است که بنا به چنین دیدگاهی «پیشرفت تاریخی» می‌تواند توجیه‌کننده‌ی اقتدار گردد، هرچند این نتیجه‌ای نیست که هورکهایمر طرح کرده یا از آن دفاع کرده باشد. اما رخدادهای سیاسی دهه‌ی ۱۹۳۰، دادرسی‌های مسکو و سرکوب مخالفان استالین در حزب کمونیست (و در

جامعه‌ی اتحاد شوروی) پیمان عدم‌تجاوز آلمان نازی-اتحاد شوروی از جمله عواملی بودند که حتی شماری از سرسخت‌ترین مدافعان سوسیالیسم شوروی را به تجدید نظر در عقایدشان واداشت، چه برسد متفکر مستقلی چون هورکهایمر را. در نوشته‌های هورکهایمر پس از ۱۹۴۰ می‌توان سرآغاز نقد به مفهوم توسعه را یافت. به تدریج این نقادی، خردباوری را «که پایه‌ی ایده‌ی توسعه بود» نیز دربر گرفت. هورکهایمر نقادی از مدرنیته را آغاز کرد.

برای هورکهایمر، تاریخ مدرنیته، تاریخ «اقتصاد آزاد» است. او همواره، به شیوه‌ای که یادآور نخستین نوشته‌های مارکس است، روزگار نو را ایام سلطه‌ی بورژوازی دانست. زمانی تب و تاب اجتماعی برای استقرار قوانین اقتصاد آزاد و «بازار آزاد مبادله‌ی نیروی کار با مزد» به مبارزه با جنبه‌های واپس مانده‌ی زندگی سیاسی و اجتماعی، و شکل‌های کهن مالکیت ابزار تولید و ... کشیده بود. این دوران مبارزه با استبداد، سنت‌های کهن و باورهای عتیق بود. اما امروز سرمایه‌داری برای بقاء خود به تمرکز و انحصار سرمایه، دخالت روزافزون و گسترده‌ی دولت در زندگی اقتصادی، و به آنچه وبر «عقلانیت تولید و زندگی» خوانده، وارد شده است. دولت لیبرال که همخوان بود با آن پله‌ی نخست، همان روزگار نیز در خود عناصر محدود کننده‌ای می‌پروراند، چه برسد به این روزگار هورکهایمر در مقاله‌ی «پایان خرد» تا آنجا پیش رفت که نوشت فردیت نیز در این زندگی نو از میان رفته است، و فرد در مجموعه‌ای پیچیده حل شده است، و روح نهادهای سیاسی مدرن نه دمکراتیک بل سرکوبگر است.

اما در بیشتر نوشته‌های هورکهایمر در دهه‌ی ۱۹۴۰ بر این تاکید شده که «رهایی به تک‌تک ما وابسته شده» و فردیت به نیرویی مقاوم، سازنده و انتقادی تبدیل شده است. خانواده در این میان نهادی است سازنده‌ی موقعیتی دوگانه (که کارکردی دوگانه هم دارد). از یکسو در آن هنوز روح آزادی یافتنی است، و به فردیت شکل می‌دهد. و از سوی دیگر کارکردی دارد جهت همخوان کردن فرد با کل، که سرکوبگر استقلال فردی و غرایز است. مناسبت مادر و کودک، و مناسبات جنسی پیش از آنکه تعیین‌کننده‌ی نقش ویژه‌های اجتماعی باشند، در حکم گریز حس و غریزه‌اند، گریز از بندهای جامعه‌ای که با تجلی خردابزاری یعنی «خرد اقتصادی» اداره می‌شود. این نظر در مقاله‌ی «اقتدار و خانواده»ی هورکهایمر مطرح شده است،[۲۲] در آن به هر دو جنبه‌ی زندگی خانوادگی توجه شده است، اما در مقاله‌ی «پایان خرد» هورکهایمر لحن بسیار ناامیدتر و بارها تیره‌تری برگزید. در واقع اینجا او می‌پرسد که چگونه خانواده به عنوان نهادی اقتصادی سازنده‌ی نخستین عناصر زندگی اقتصادی جامعه است؟ این پرسش نقادانه همراه شد با ایده‌ای تازه در آثار هورکهایمر و آدورنو: سلطه‌ی انسان بر طبیعت. آنان نشان دادند که

ایده‌ی سلطه بر طبیعت، از سلطه‌ی واقعی انسان بر انسان برخاسته است. این هر دو از سرچشمه‌ی ضرورت‌های تکنیکی تولید آغاز و با شکل‌های فرهنگی و اجتماعی، حقوقی و ... محکم می‌شوند. توسعه که در دل آن ضرورت‌های تکنولوژیک، چونان عنصر مسلط کار می‌کند، دیگر به نظر دو متفکر سازنده‌ی اقتدار در زندگی هر روزه می‌آمد. ایده‌ی نظارت بر طبیعت که برای روشنگران، مارکس، وبر و هورکهایمر (در دهه‌ی ۱۹۳۰) پذیرفتنی و توجیه‌شدنی بود، اینک در نخستین سال‌های ظلمانی دهه‌ی ۱۹۴۰ دیگر پذیرفتنی نبود. این نخستین حرکت بود به سوی «نقد خردابزاری» که در کتاب ***دیالکتیک روشنگری*** مطرح شده است.

اما پیش از پرداختن به نقادی خردابزاری و کتاب آدورنو و هورکهایمر، هنوز باید از نکته‌ای بحث کنم که از آن به اشاره‌ای در آغاز این فصل گذشتم: نابخردی تولید سرمایه‌داری. هورکهایمر در مقاله‌های آغازین خود بارها از «بحران اقتصادی» یاد کرده است، یعنی از آشوب و نابه سامانی در گستره‌ی اقتصاد جهانی که میان ایده‌ی کلاسیک فردیت (که از مالکیت فردی بر ابزار تولید ریشه می‌گرفت) و مفهوم فرد در آرمان دمکراسی لیبرال فاصله می‌اندازد. هورکهایمر ایده‌ی خودویرانگری را که در ***دیالکتیک روشنگری*** درونمایه‌ی مسلط است، از «گرایش خود ویرانگر سرمایه‌داری»، آن سان که مارکس از آن یاد می‌کرد، به دست آورده است. اینجاست که معنای گفته‌ی هورکهایمر را در «نظریه‌ی سنتی و نظریه‌ی انتقادی» درمی‌یابیم که پیشگفتار مارکس به ***درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*** (۱۸۵۹) «سرمش نظریه‌ی انتقادی جامعه» است. یعنی متنی که در آن به صراحت آمده است که در پله‌ی معینی از رشد نیروهای تولید، مناسبات تولید تبدیل به سد و مانع می‌شوند و به گفته‌ی مشهور ***مانیفست*** نیروهای تولید به نیروهای ویرانگر تبدیل می‌شوند. مارکس بیش از یک بار به این نکته اشاره کرده که «کاشف فراشد خودویرانگر سرمایه‌داری» است.

بنا به مقاله‌های هورکهایمر، بحران در حدّ بحران اقتصادی نمی‌ایستد. این بحران فراگیر و همه جانبه است «و به سادگی می‌توان در هر سطح زندگی اجتماعی مشاهده‌اش کرد». یکی از مشخصه‌های این بحران همه‌گیر، «بحران علم» است که هورکهایمر در شماری از مقاله‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ بدان اشاره دارد. به گمان هورکهایمر سرنوشت فاجعه‌بار نیروهای تولید (از راه شکل‌گیری سویه‌ی فنی تولید) شامل حال «پیشرفت فنی و شناختی علم» نیز می‌شود. «پیشرفت علم با نیازهای راستین انسان امروز خوانا نیست»، دانشمندان حتی تصوری هم از دگرگونی آن مناسبات اجتماعی ندارند که کار خودشان استوار بدان است. کارآیی علمی یک نکته است و خلاقیت شناختی- علمی مسأله‌ای دیگر.[۲۳] عقلانیت در سطح تولید شکل نمی‌گیرد و به این ترتیب قدرت نظارت

بر آفرینش و نوآوری علم از میان می‌رود. علم که در نهایت بنا به ضرورت‌های زندگی اجتماعی پیش می‌رود، وابسته می‌شود به بحران‌های اقتصادی. پس «بحران اندیشه‌ی علمی» جنبه‌ای خصلت‌نماست از بحران اجتماعی به معنای بسیار کلی این اصطلاح. هورکهایمر می‌نویسد که میان Forschung (روش بررسی پدیدارها و ابژه‌ها، بر اساس داده‌هایی مشخص، تا حدودی آنچه ما «پژوهش تجربی» می‌خوانیم) و Darstellung (کاربرد نتیجه‌ی پژوهش‌ها، بیان آن در حد نظری و نیز در حدّ پراتیک) تفاوتی عظیم و ناگذشتنی ایجاد شده است. اکنون نتیجه‌ی پژوهش‌ها را نمی‌توان در حدّ نظریه جای داد و کاربرد عملی آن‌ها «بی‌منطق و بی‌قاعده» شده است. مارکس در پسگفتار به چاپ دوم سرمایه نوشته بود که «روش معرفی (Darstellung) البته با روش پژوهش (Forschung) تفاوت دارد. روش پژوهش باید مواد را در جزییات تهیه کند، شکل‌های متفاوت تکامل آن‌ها را تحلیل کند، و نسبت درونی آن‌ها را به دقت دنبال کند. تنها پس از به پایان رسیدن این کارها، حرکت راستین را می‌توان به گونه‌ای شایسته معرفی کرد. اگر این کار با موفقیت انجام شود، اگر زندگی مواد در ایده‌ها بازتاب یابد، آنگاه ممکن است چنین به نظر آید که ما در برابر خود یک شالوده‌ی پیشاتجربی داریم».[۲۴] هورکهایمر با اشاره به این جمله‌های مارکس می‌نویسد که چنین آرمانی از کاربرد نظری داده‌های تجربی چیزی است که «علم امروز در مجموع از آن بی‌بهره است». از این رو دیگر نمی‌توان علم را «کنش استوار به نظریه» (به انگلیسی Theoretical Practice) خواند: «سرچشمه‌ی اجتماعی مسائل، وضعیت‌های راستینی که در آن‌ها علم به کار می‌آید، و اهدافی که به سودای آن‌ها علم شکل می‌گیرد، همه از دیدگاه علم چون موردی خارجیْ نمایان می‌شوند».[۲۵] علم دارای معنا و دیدگاه اجتماعی نخواهد بود. دانشمند متخصص به کارهای تخصصی می‌پردازد که از مبانی ادراک یا اعتقادهای اجتماعی‌اش جداست. حتی گاه این دو با هم به تضاد درمی‌آیند (همچون واکنش آینشتاین و اپن هایمر، حدود پانزده سال پس از نگارش مقاله‌ی هورکهایمر، به آزمایش‌های اتمی). در این حالت حضور دوگانه‌ی دانش خیلی بیشتر آشکار می‌شود. دانش در کل به تمامیتی مشخص همانند نمی‌شود، برعکس رشد ناموزون و ویرانگر می‌یابد.

هورکهایمر ایده‌ی استقلال زندگی طبیعی را رد می‌کند. فهم طبیعت (یعنی شیوه‌ی دگرگونی آن) وابسته است به شکل‌های زندگی اجتماعی. علم تا جایی که به این نسبت با طبیعت مربوط می‌شود، وابسته است به مناسبات تولیدی اجتماعی، و به پله‌ای مشخص از تقسیم کار اجتماعی. و از آنجا که کار پژوهشگر متخصص، چون تمامی کارهایی محسوب می‌شود که به شکلی اجتماعی سامان یافته‌اند، همان قاعده‌ی بنیادین فاصله‌ی تولیدکننده و محصول که به از خود بیگانگی تولیدکننده منجر می‌شود، در این مورد نیز

صادق و کارآست. یکی از جنبه‌های این از خود بیگانگی پافشاری و اصرار علم مدرن است به اینکه پژوهش علمی یکسر مستقل و فارغ از ارزش‌ها باشد. در حالیکه حتی در پیچیده‌ترین شکل‌های پراتیک علمی نیز می‌توان وابستگی آن‌ها را به ساز و کار اجتماعی که چندان دقیق هم قابل محاسبه نیست، بازیافت.[۲۶] یکی از وظایف نظریه‌ی انتقادی از میان بردن دوگانگی یا تمایز میان نظریه‌ی تجریدی و استنتاج علمی می‌شود، که از فاصله‌ی میان حکم فلسفی و تجربه می‌کاهد. نظریه‌ی انتقادی هم از «کنش استوار به نظریه» برمی‌خیزد، و هم سازنده‌ی شکل‌های تازه‌ای از این کنش است. از این رو به گفته‌ی هربرت مارکوزه «به سوی سازماندهی یکسر تازه‌ای از سازماندهی کار» جهت دارد. اکنون پرسیدنی است که آیا این سازماندهی تازه، عقلانی هست یا نه؟ و اگر هست تمایزش با آن «خردباوری و عقلانیت ابزاری» ـ که چنان از نظر نویسندگان ***دیالکتیک روشنگری*** منفور بود چیست؟

آدورنو با تاکید بر این نکته که خردباوری ابزاری اساساً خردباوری نیست، بل پنهان کردن نابخردی ذاتی سرمایه‌داری است، راهی به پاسخ گشوده است. برای درک بهتر این نکته باید به مسألهای پرداخت که در نگاه نخست، در حاشیه‌ی این بحث قرار دارد. آدورنو در آثاری که پس از جنگ جهانی دوم نوشت برداشت مسلط «مارکسیسم رسمی» را رد کرد که بنا به آن تکامل سرمایه‌داری امکان و توان رهایی را می‌آفریند. او این برداشت را جز خوش‌پنداری ندانست. گونه‌ای خیالپردازی در این مورد که نیروهای تولید چون از جنگ مناسبات تولید سرمایه‌داری رهامی‌شوند، زمینه‌ی آزاد زندگی در جامعه‌ای آزاد را می‌آفرینند. همانطور که تجربه هم نشان داد، راستای گذر از مناسبات سرمایه‌دار، نه جامعه‌ای آزاد، بل «حل شدن بیشتر فرد در کل» و «سلطه‌ای قدرتمندتر» و «دولتی مقتدرتر» بوده است. روایت ساده‌گرایانه‌ی مارکسیستی که حکم هگل را تکرار می‌کند، و تاریخ را تکامل آزادی می‌بیند، نادرست است. آدورنو نوشته است: «تاریخ جهانی باید ساخته و نفی شود. پس از آن همه فاجعه که ساخته شد، و در برابر فجایعی که در راهند، وقیحانه خواهد بود که بگوییم طرحی برای دنیایی بهتر در تاریخ تحقق می‌یابد، و آن را چون رشته‌ای پیوسته نمایان می‌سازد».[۲۷] به این اعتبار به نظر آدورنو نمی‌توان نتیجه‌ی خردباوری ابزاری غربی را سوسیالیسم دانست، بل تحقق و نتیجه‌ی منطقی آن فاشیسم است. این خردباوری که در پی سلطه و حل کردن جزء (فرد) در کل (جامعه) بود، و آرمانش جز وحدت و کلیتی دروغین نبود، زاینده‌ی رژیمی است توتالیتر، و دمکراسی غربی به این معنا شکل ناقص فاشیسم است. این نتیجه، موضوع شماری از آثار هربرت مارکوزه هم هست، و او به ویژه در کتاب ***انسان تک ساحتی*** (۱۹۶۴) بدان پراخت. اما ما اکنون به سراغ کتاب دیگری می‌رویم که موضوع اصلی

بحث این فصل است، و بدون دقت به آن نه آثار مارکوزه، به درستی دانسته می‌شود و نه تاریخ این سده به خوبی شناخته خواهد شد. می‌دانم که این حکمی است که در نگاه نخست بسیار افراطی و تند به نظر می‌آید، اما گمان دارم که بسیاری از خوانندگان *دیالکتیک روشنگری* در این مورد با من هم‌نظرند.

روشنگری: آزادی یا بندگی؟

در فصل ششم *پدیدارشناسی روح* هگل از ناتوانی روشنگری در آشتی دادن روح ذهنی با روح عینی یاد کرده است. روشنگری چون نتوانست هماهنگی این دو را موجب شود، خود مذهبی تازه آفرید، هرچند می‌گفت که با مذهب سر آشتی ندارد.[۲۸] روشنگری با اصولی خاص خود با ایمان دینی مبارزه نکرد، بل اصول خودش استوار به ایمان بود.[۲۹] از این رو هیچ نیآفرید مگر «ایمانی تهی به محتوای خیالی خود».[۳۰] در عمل راهی پیش پای این محتوای خیالی نماند تا بتواند آنچه را که خود «آزادی تام» می‌نامید، تجربه کند، مگر در پیکر ترروری که انقلاب فرانسه آفرید. بنا به این تفسیر از بحث هگل تنها خردی که پس از روشنگری بالیده است، و البته به یک معنا دستاورد آن نیز محسوب می‌شود، قادر به ادراک ناتوانی‌های آن است. این خرد درمی‌یابد که ادراک روشنگری از «دانایی» بیانی است مقتدر از بی‌خردی، شکلی که تنها در هاله‌ای از ادعاهای علمی پوشیده شده است. ادعاهایی که الکساندر کوژو در تفسیرش از *پدیدارشناسی روح* آن‌ها را «تبلیغات» خوانده است.[۳۱]

آدورنو و هورکهایمر در *دیالکتیک روشنگری* این نقد را ادامه دادند. آنان البته که خواهان یا ستایشگر بی‌خردی نبودند. آدونور در *دیالکتیک منفی* (۱۹۶۶) از بی‌خردی انتقاد کرده است. اما او و هورکهایمر هرگز نپذیرفتند که خردابزاری که از روزگار روشنگری به بعد مسلط شده، همان شکل درست خردورزی باشد. نقد به این «آگاهی کاذب» استوار است به خردباوری انتقادی (البته به معنایی متفاوت از آنچه امروز با نام کارل پوپر همراه شده است). باور به تمایز خردابزاری و خردباوری نکته‌ی تازه‌ای نبود. پیش از نویسندگان *دیالکتیک روشنگری*، گئورگ لوکاچ در *تاریخ و آگاهی طبقاتی* (۱۹۲۴) از «ایدئولوژی علم» انتقاد کرده بود. لوکاچ نیز یادآور شده بود که قائل شدن به این نکته که «مجموعه‌ی علمی-تکنولوژیک» به «جامعه‌ی صنعتی» وابسته است، خطرناک است و می‌کوشید تا نشان دهد که این مجموعه به شکل مسلط تولید و از این رهگذر به مبارزات سیاسی و طبقاتی وابسته است.

به نظر آدورنو و هورکهایمر آن خردباوری که عقلانیت را در بهره‌جویی می‌یابد، روزگاری ادعای رهایی انسان را داشت و می‌خواست در مبارزه با سنت‌ها، به اسطوره‌هایی تازه (و به معنایی تازه از اسطوره) دست یابد، اما خود سازنده‌ی سنت تازه یا جزم‌های نوظهور شد و در نهایت شکل گسترده‌تر و مستحکم‌تری از سلطه را ایجاد کرد. خردباوری ابزاری، نظامی است استوار به پایگان و رده‌بندی که انفراد و استقلال هر پدیده را به سود «کلیتی دروغین، خودساخته و ایدئولوژیک» منکر می‌شود. در این خردباوری ابزاری ادراک سویه‌ی خاص، واقعی و تاریخی هر پدیدار از نظر دور می‌ماند، و سوژه نمی‌تواند موارد نابرابر را (و مواردی را که همانند یکدیگر نیستند) باز شناسد. بر اساس تعلق جزء به کل فرضی، پژوهشگر به قلمرو شناختی، مفهومی و فکری‌ای وارد می‌شود که سلطه را توجیه می‌کند. و یکی از جنبه‌های این پذیرش باور به سالاری فنی (تکنیکی) است. خردباوری ابزاری چنان دل‌مشغول آن تمامیت فرضی (که ساخته‌ی خود آن است) می‌شود که امکان داوری میان موارد خاص را از دست می‌دهد. این شکل از خردباوری، با «ایدئولوژی بهره‌برداری و سودخواهی» همراه می‌شود و همچون هدفی در خود، علیه غریزه، شادی، شور، لذت و آزادی به کار می‌آید. در حالیکه روشنگران در خیال خود، خواهان آزادی و سعادت بودند، در عمل چیزی می‌آفریدند که نابود کننده‌ی آن‌هاست. سازماندهی اقتصاد سرمایه‌داری مدرن راه را برای تحقق نهایی خردابزاری می‌گشاید. در سرمایه‌داری، تولید برای بازار است، و در آن ارزش مبادله هدف نخست محسوب می‌شود، و ارزش مصرف (برآوردن نیاز) در حاشیه قرار می‌گیرد. خردابزاری به‌گفته‌ی مشهور مارکس در *سرمایه* در شکلی از تولید تحقق می‌یابد که «تنها برای نیاز ماده نمی‌سازد، بل برای ماده نیز نیاز می‌آفریند». روشنگری که ادعای آزادی، برآوردن نیازها و غریزه‌های انسانی را داشت و می‌خواست از دامنه‌ی ضرورت‌ها بکاهد، چیزی آفرید یکسر علیه این همه. این است معنای دقیق خودویرانگری روشنگری.

آدورنو و هورکهایمر در *دیالکتیک روشنگری* به «آرمان علم روشنگری» انتقاد کردند. عقل‌ابزاری هدف سلطه بر طبیعت دارد. پیشرفت انسان در تسلط بر طبیعت نتایجی ضدانسانی به بار می‌آورد. آرمان روشنگری نه تنها به دست نیامده است، بل به بندگی انسان در برابر سرمایه نیز منجر شده است.[۳۲]، و به زندگی در جامعه‌ای توتالیتر،[۳۳] و به رشد فاشیسم. هورکهایمر زمانی آرمانی مارکسیستی را همچون هدف اعلام کرده بود. او نوشته بود که توان‌های کامل انسانی در جامعه‌ای شکوفا می‌شود که «افراد آزاد همبسته به یکدیگر باشند و هریک امکانی برابر با دیگران برای تکامل شخصی در پیش رو داشته باشند».[۳۴] او می‌گفت که اگر به این آرمان نرسیده‌ایم از این روست که میان سویه‌ی

نابخردانه‌ی مناسبات اجتماعی و «گوهر عقلانی خردورز انسانی» تضاد ایجاد شده است.[۳۵] همین نکته در **دیالکتیک روشنگری** به شکلی بارها پیچیده‌تر در بحث از نسبت انسان با طبیعت مطرح شده است: «انسان همواره ناگزیر بوده که میان بنده‌ی طبیعت بودن، یا بنده کردن طبیعت، یکی را برگزینند».[۳۶] برای بنده کردن طبیعت، اما مناسباتی اجتماعی شکل گرفت که تکامل آن‌ها از اختیار انسان خارج شد. انسان بنده‌ی آن‌ها شد، هم نسبت به طبیعت بیگانه شد، و هم نسبت به گوهر انسانی خویش.

به نظر روشنگران، طبیعت، مجموعه‌ی ابژه‌ها (و در نهایت خود ابژه‌ای) بود که انسان در آن تغییر می‌دهد. البته که این دیدگاه انسان‌باور و انسان محور سرانجام منکر هر گونه منش اسطوره‌ای طبیعت می‌شود، و اسطوره را خام و کودکانه می‌خواند، و در مقام سخره‌ی آن برمی‌آید. به ویژه پس از روشنگران هر گونه دقتی به طبیعت جز آن نگرش مردود دانسته شد که طبیعت بی‌روح و بی‌جان را جز ابژه‌ای در پیش روی آدمی نمی‌بینند، ابژه‌ای آماده‌ی دگرگونی‌هایی که انسان در آن ایجاد می‌کند. اما آدورنو و هورکهایمر می‌نویسند که ارواح از دری دیگر بازمی‌گردند. راز و رمز آن بخش‌های تسخیر ناشده‌ی طبیعت که از بین نمی‌رود، و حتی «علمی‌ترین نگرش» نیز بی‌نیاز از این ارواح نمی‌ماند».[۳۷] اما طبیعت دیگر سوژه‌ای زنده نیست، و با آن نمی‌توان ارتباطی مستقیم داشت. یگانه رابطه‌ی ممکن با آن سلطه بر آن است. یعنی از خود آن یاری گرفتن برای ساختن ابزارهایی که بهتر به کار تسخیرش بیایند. اما شکل تازه‌ی بندگی انسان درست از همین جا آغاز می‌شود: برای رهایی از طبیعت خارجی، تسلیم مناسبات خارجی شدن؛ مناسباتی که دیگر گریزی از آن‌ها نمی‌توان داشت. «وعده‌ی سعادت» که هر شکل زندگی اجتماعی به گونه‌ای آن را مطرح می‌کند، در روزگار مدرن دیگر وعده نیست، بل به شکل خشن و صریح سرکوب غریزه‌ها تبدیل شده است.[۳۸] این رازی است که مارکی دوساد بهتر از هر کس بدان پی برده بود: برآوردن کامل غرایز به شکلی چاره‌ناپذیر جنگ با مناسباتی را پیش می‌آورد که در نهایت ابزار سلطه‌اند. هرچند در روزگار مدرن، زندگی از نظر تکنیکی بسیار آسان‌تر شده، اما از دیدگاه انسانشناسانه (به معنای فلسفی این واژه) انسان به موقعیتی «ابتدایی‌تر» و «نازل‌تر» از همیشه درافتاده است. از این رو در **دیالکتیک روشنگری** می‌خوانیم که: «راه پیشرفت مقاومت‌ناپذیر، برگشتی است مقاومت‌ناپذیر».[۳۹]

افسانه‌ی اولیس را به یاد آوریم. اسطوره‌ی جاودانه و «متن بنیادین تمدن اروپایی»[۴۰] را، افسانه‌ی پیشرفتی که بازگشتی بود به میهن. سفر اولیس از تروآ به ایتاکا نشان می‌دهد که آدمی همواره ضعیف‌تر از نیروی طبیعت است. اولیس که از نظر جسمانی بارها ضعیف‌تر از آن نیروهای طبیعی است که بر سر زندگیش (هدفش) با آن‌ها می‌جنگد،

نمی‌تواند مستقیم جنگ را پیش ببرد. هر خطر نشانی از طبیعت است که محدودیتی تازه برای انسان می‌آفریند. هر بار اولیس چیزی را از دست می‌دهد. هر بار قربانی می‌کند تا «این بار نیز» پیروز شود. همواره فرد در برابر نیروهای طبیعی با قربانی خود را حفظ می‌کند:

> جنبه‌ی غیرعقلانی سرمایه‌داری توتالیتر که شیوه‌اش در برآوردن نیازها شکل عینی دارد که با سلطه تعیین شده، [و از این رو] برآوردن نیازها را ناممکن می‌کند، و به سوی انهدام انسانیت پیش می‌رود، نمونه‌ی اصلی خود را در قهرمانی می‌یابد که از قربانی شدن با قربانی کردن خویش می‌گریزد. تاریخ تمدن، تاریخ جنبه‌ی درونی دادن به قربانی کردن است. به زبان دیگر تاریخ تبرا جستن است».[۴۱]

فراشد جدا شدن از طبیعت به سودای سلطه بر آن، حکایت ترس از آن است. این ترس با ابزاری کاهش می‌یابد که خود ریشه در ترس دارند. امید روزگار روشنگری خود را نفی کرده و به ناامیدی تبدیل شده است.

در قلب استدلال‌های *دیالکتیک روشنگری* این نکته نهفته است که خردباوری «سرچشمه‌ی بحران حاضر» است. این خردباوری که از رنسانس تا روشنگری شکل گرفت، نتایجی پیش‌بینی ناشده به بار آورد که به جنبه‌ی ابزاری و کاربردی خود، و به معنایی هگلی به سوبژکتیویته مرتبط است. هورکهایمر که از کسوف این خرد یاد می‌کرد (عنوان یکی از کتاب‌هایش *کسوف خرد* ــ ۱۹۴۷ ــ است) در واقع از عقلی حرف می‌زد که موجود است اما به چشم نمی‌آید. خردباوران تلاش داشتند (و باید گفت که تا حدودی هم موفق شدند) که انسان را از اندیشه‌ی اسطوره‌ای- دینی رها کنند، یا به گفته‌ی مشهور نیچه، خداوند را بکشند. اما از آنجا که خردباوری نه به عقل عملی، بل به عقل ابزاری رسید، نتوانست خود را از بندهای اسطوره جدا و رها کند. روشنگری از این رو مورد متضاد خود را آفرید، زیرا خرد را جز خردابزاری نشناخت. عقلی که هدفش چیرگی بر نیروهای ابژکتیو (به زبانی که تاکنون شناخته‌ایم چیرگی بر طبیعت) بود، خود در خدمت قانون مبادله به کار آمد. در مبادله ــ به معنایی که در اقتصاد کلاسیک دارد ــ هر چیز به مورد برابر تجریدی چیزی دیگر تبدیل می‌شود. قانون کلی مبادله بر اساس این تجرید شکل می‌گیرد. در این حالت منش مشخص هر چیز (یا به گفته‌ی آدورنو کیفیت آن) تقلیل می‌یابد. تمایزهای کیفی از یاد می‌رود تا منش ناموجود، خیالی و فرضیِ همسانی در حدّ کمی پدید آید. فرد آن سان که هست قربانی این قاعده‌ی بی‌رحم اقتصادی- اجتماعی می‌شود. فرد که در روزگار پیشرفت بورژوازی تقدیس می‌شد، و در جریان آزاد مبادله، آزادی‌اش ضمانت می‌شد، به نیرویی غیرانسانی (بس غیرانسانی) تقلیل یافت: موردی برابر (از نظر کمّی برابر) با هر کس دیگر. خردابزاری در

پی سلطه‌ی بر طبیعت است، جهان طبیعی سرچشمه‌ی ثروت و انرژی فرض می‌شود و تمایزهای کیفی عناصرش بی‌ارزش دانسته می‌شوند. علم که از فهم این تمایزها ناتوان است، خود را با نیازهای تکنولوژیک (در جهت ساختن ابزار) همراه می‌کند و تابع آن‌ها می‌شود. اما علیرغم این همه، باید گفت که آرمان‌های دوران روشنگری یکسر کنار گذاشته نشده‌اند، بل مسخ و دگرگون شده‌اند. آزادی دیگر معنای رهایی انسان نمی‌دهد، بل به مفهومی سیاسی تقلیل یافته که در خود نظارت را نهفته دارد، و می‌پرورد، و فرهنگ تا حدِّ صنعت فرهنگ تقلیل یافته است. آدورنو از «جهانی اداری» یاد می‌کرد که مارکوزه بعدها آن را «جامعه‌ی تک ساحتی» خواند.

تحلیل *دیالکتیک روشنگری* از عقاید و کنش‌های ضدیهودی، مثالی است از این جهان یکدست عقاید که ما را بدان فرا می‌خوانند. آدورنو و هورکهایمر استدلال می‌کنند که یهودیان یکی از مهمترین اهداف جنبه‌ی ضدانسانی آرمان‌های مدرن بوده‌اند. در حالیکه روشنگران از آزادی انسان یاد می‌کردند، آزادی یهودیان، نه‌تنها به این دلیل که آنان شکل دیگری از زندگی ــ و به بیان بهتر «دیگری بودن» ــ را تجربه می‌کردند، بل به دلیل زنده ماندن سنت‌های کهن در زندگی امروز، پذیرفته نمی‌شد و آنان «اهداف اصلی رژیم توتالیتر روشنگری» شدند. «عناصر ضد سامی» عنوان فصلی است از کتاب که نتیجه و بازتاب گفتگوهای نویسندگان است با لئولوونتهال. همراهی اندیشه‌های ضدیهودی با اقتدارگرایی مدرن در مرکز مباحث این فصل قرار دارد. اینجا نشان داده می‌شود که میان ضد سامیّت با پارانوییای اختگی، عقده‌های سرکوب شده، و به ویژه هم‌جنس خواهی سرکوفته نسبتی هست. هر چند شکل فاجعه‌بار این ضدیت با یهودیان در «راه حل نهایی» که نازی‌ها یافتند، دیده می‌شود، اما شکست نازیسم پایان کار نبود، بل ضد یهودیت به زندگیش در روزگار پس از جنگ، به ویژه در پیکر فرهنگ توده‌ای، ادامه داد.

ضدیهودیت، یگانه بازمانده‌ی تناقض‌های درونی روشنگری نبود، بل شکل‌های دیگری از «فرهنگ و جهان‌بینی مدرن» همچنان بازتاب آن تناقض‌هایند. تمثیل برخورد اولیس با سیرن‌ها (پری‌های دریایی) در *دیالکتیک روشنگری* اشاره‌ای است به این شکل‌های دیگر. این مثال موقعیت هنر در روزگار مدرن را نشان می‌دهد. در سرود دوازدهم *ادیسه*، سیرسه به اولیس راز گریز از فریب پری‌های دریایی را آموزش می‌دهد. کشتی اولیس و همراهانش از برابر ساحلی می‌گذرد که قلمرو سیرن‌هاست. پری‌ها با آواز جادویی خود، آنان را دعوت می‌کنند تا به سرزمین زیبایشان مهمان شوند. آنان در این آواز، حکایت سفر اولیس و همراهانش را باز می‌گویند. اما در واقع هر کس که دعوت آنان را بپذیرد و فریفته‌ی آوازشان شود، کشته خواهد شد. پس اولیس به پیشنهاد سیرسه، گوش همراهانش را با موم می‌بندد تا آواز پری‌ها را نشنوند، و فرمان می‌دهد که

خود را بر دکل کشتی به زنجیر کشند تا نتواند از شوق آواز پری‌ها دعوتشان را بپذیرد. این سان ملوانان ناشنوا، التماس‌های او را نمی‌شنوند، و حتی به زنجیرهایش می‌افزایند و پارو می‌زنند و از سرزمین سیرن‌ها دور می‌شوند. کشتی‌رانان نباید از پارو زدن باز مانند. وقتی اولیس آواز هنر را می‌شنود، نمی‌تواند به سوی آن، که در آغاز شادی و بهروزی می‌نمود، پیش رود:

> وسوسه هر چه افزون‌تر... زنجیرها گران‌تر می‌شود... آنچه اولیس می‌شنود هیچ نتیجه‌ای برایش به بار نمی‌آورد. او تنها می‌تواند با اشاره‌های سر، رهایی از زنجیر را بطلبد، اما رهایی ممکن نیست. مردانش که هیچ نمی‌شنوند، تنها از مخاطرات آواز پری‌ها باخبرند، و چیزی از زیبایی آن درنمی‌یابند، و او را بیشتر به بند می‌کشند، تا همگی جان به در برند. هر یک از آنان، کسی را که چنین ستمی بر او روا داشته، همراه خویشتن می‌رهاند، و ستمگر نیز نمی‌تواند از نقش اجتماعی خویش رهایی یابد. بندهایی که به گونه‌ای گریزناپذیر گرفتارشان آمده، او را به کار می‌گیرند، و دستیابی به سیرن‌ها را ناممکن می‌کنند. وسوسه‌ای که پری‌ها می‌آفرینند بی‌اثر می‌ماند، تنها اندیشه‌هایی ژرف می‌آفریند، یعنی به هنر تبدیل می‌شود.[۴۲]

هنر از «تاثیر گذاشتن» دور شده و با خردابزاری همخوان نیست، هنرمند «حکایت سفر» را می‌داند و باز می‌گوید، اما هیچ کس نمی‌تواند همراهش برود. هنر از کنش دور است، و کنش گوش شنیدن ندارد. هنر اکنون مستقل است، همچون سرزمین دور، دست‌نایافتنی و خطرناک پری‌های دریایی است. آن کس که آواز و فراخوان جادویی این سرزمین را می‌شنود، نمی‌تواند دعوتش را پذیرا شود. همراهان اولیس آواز جادویی هنر را نمی‌شنوند، و چون گوش آن‌ها باز می‌شنود، هنگامی که بسیار از قلمرو پری‌ها (هنر) دور شده‌اند، همگی به آوازهای خود دل خوش می‌دارند: هنر توده‌ای. اینجا واژه‌ی «همگی» یادآور این معناست که هنر توده‌ای سازنده‌ی «تمامیتی دروغین» است، آن کلیتی که اجزاء یکسان، همانند و استثمار شده می‌سازند، و نوید هیچ شکلی از شادی نیست. بل دلخوشی گذرا و سرگرمی وابسته به لحظه است، تصوری از بهروزی و شادی است که هیچ به واقعیت آن‌ها راه ندارد: «سرگرمی در روزگار سرمایه‌داری پسین تداوم کار است. به نظر می‌رسد که گونه‌ای گریز است از فراشد مکانیکی کار. اما جز یافتن نیرو برای ادامه‌ی کار نیست».[۴۳] هنر توده‌ای آفرینش نیازهای جامعه‌ی توده‌ای است. به این اعتبار سازنده‌ی عناصر از خودبیگانگی است.

در نقطه‌ی مقابل هنر توده‌ای، هنر مدرن قرار دارد. بیانی از اجزاء ناهمانند، و از کلیتی «پیش‌بینی ناپذیر». هنری که خودخواهی حقیر مخاطب را ارضاء نمی‌کند، یعنی به او

امکان نمی‌دهد تا «همه چیز را حدس بزنند». هنری نامنتظر و به این اعتبار جدی که در مقابل هنر سبک قرار می‌گیرد:

هنر سبک سایه‌ی هنر مستقل است، آگاهی دروغین اجتماعی است از هنر جدی. این حقیقت که هنر جدی به دلیل فقدان پیشنهاده‌های اجتماعی شکل نمی‌گیرد، سازنده‌ی قدرت هنر سبک است. این تمایز دو هنر، خود حقیقت است. دستکم بیانگر این نکته است که فرهنگ سویه‌ای نفی کننده دارد، سویه‌ای که از دو شکل متفاوت هنر ساخته شده است.[۴۴]

اما این دو شکل متفاوت، در دو فرهنگ متمایز ریشه دارند.

در سال‌های پس از انتشار *دیالکتیک روشنگری* آدورنو بیشتر به نکته‌های اصلی این کتاب یعنی ناتوانی خردباوری روشنگری، صنعت فرهنگی، و اسطوره‌های امروزی پرداخت. هورکهایمر، اما، به تحلیل نظامدار نظریه‌ی سیاسی و به ویژه بررسی جامعه‌شناسانه، علاقه نشان داد. آدورنو در یکی از مهمترین کارهای زندگیش یعنی *اخلاق کوچک* (۱۹۵۱) به درونمایه‌های اصلی *دیالکتیک روشنگری* بازگشت و تلاش کرد تا باری دیگر به این مایه‌ها از زاویه‌هایی تازه بنگرد. در پایان این کتاب او نوشت که یگانه فلسفه‌ای که می‌تواند به گونه‌ای مسوول در برابر ناامیدی کارآیی یابد، آن فلسفه‌ای است که «می‌کوشد تا همه چیز را از دیدگاه رهایی مطرح کند».[۴۵] به راستی که می‌توان نقد او و هورکهایمر از روشنگری را از همین زاویه مطرح کرد. آنان ناتوانی مدرنیته را در برآوردن نیازهایی که برانگیخته است، و در فاصله‌ای که با آزادی یافته است، به بحث گذاشته‌اند. پیروزی خرد روشنگری گسسته از نسبت آن با رهایی، و در خدمت سلطه و اقتدار امروز بود. این دیدگاه نقادانه و تلخ ریشه در مباحث روشنفکران آلمانی سرآغاز سده‌ی بیستم دارد. بحث از زوال و سقوط یکی از مباحث اصلی اندیشگران و ادیبان آلمانی و اتریشی بود. کارل کرآس که رذالت را نقش اصلی نهادهای جامعه‌ی مدنی می‌دانست و آن را با نقش سرکوبگر نهادهای دولتی همانند می‌یافت، در واقع تبار نگرش آدورنو و هورکهایمر را نشان می‌دهد. والتر بنیامین که از «جنبه‌ی پیشرو این دیدگاه ناامید» دفاع می‌کرد، نوشته است که به گمان کرآس انسان در نبرد با آفریننده، به جنگ با آفرینش رفته است و تکنیک در این جنگ نقش دارد.[۴۶] بنیامین که خود مدام بیشتر به سوی انکار توسعه و پیشرفت کشیده می‌شد، در واقع از نکته‌ای ژرف یاد می‌کند که چهار سال پس از مرگش در *دیالکتیک روشنگری* و نیز سال‌ها بعد در آثار آدورنو با دقت بررسی شد.

در *اخلاق کوچک* قطعه‌ای هست با عنوان طنزآمیز «اغراق نکن!» آدورنو در این قطعه به دیدگاهی می‌تازد که کشتار عام یهودیان در روزگار نازیسم را لحظه‌ای گذرا از تاریخ می‌بیند که در پیشروی آدمی به سوی تمدن واقعی، موردی است استثنایی و زودگذر.

آدورنو می‌نویسد که چنین فاجعه‌ای نمی‌تواند موردی لحظه‌ای باشد، و بنیان چنان استدلالی در خدمت توجیه کشتار است، برای جلوگیری از کاهش نرخ سود. همین فاجعه نشان می‌دهد که هرگونه ایده‌ی توسعه به سوی تمدن، توسعه‌ی سودآوری است. پس ما «گزافه‌گویان» که از ژرفای فاجعه‌ای که رخ داد، باخبر شده‌ایم، ناگزیریم پیش روی توسعه قرار گیریم.[47] توسعه‌ی سودآوری ما را دیوانه می‌خواند، ما هم در برابر «جنون ابژکتیو جهان» می‌ایستیم. فرهنگ همواره دو قطب را می‌آفریند، نه فقط جنایتکار را در یکسو و معترض را در سوی دیگر، بل پیشرفت از دیدگاه جنایتکار را، و ایستادن و اندیشیدن معترض را. به گفته‌ی تکان‌دهنده‌ی والتر بنیامین در «یادداشت‌هایی بر فلسفه‌ی تاریخ» (۱۹۳۹-۱۹۳۶) (که به کار نگارش ***نهاده‌های فلسفه‌ی تاریخ*** او آمد): «مارکس گفته بود که انقلاب در حکم لوکوموتیو تاریخ جهان است. اما شاید وضع به راستی متفاوت باشد، شاید انقلاب در حکم پیشرفت قطار نباشد، بل حرکت آن دستی باشد که دستگیره‌ی خطر را می‌کشد».[48] آدورنو که به دو قطب می‌اندیشید، از چهره‌ی ژانوس یاد می‌کرد، دو چهره‌ای یک یکجا گرد آمده‌اند. این استعاره چند بار در آثار آدورنو آمده است، همه جا بحث از «پیشرفت استوار به ناسازه، که سازنده‌ی ناسازه است» در میان است. تاریخ انسانی که سرگذشت پیروزی عقل ابزاری بر نیروهای طبیعت است، به هیچ رو تاریخ پیشرفت آزادی نیست، یکی از دو چهره‌ی این ژانوس، توسعه است، یعنی جهتی که به «وعده‌های خرد» ناظر است. اما چهره‌ی دوم «از کف رفتن گوهر انسانی پیشرفت» است. اینجاست که عقل به وعده‌های خود عمل نمی‌کند، به خود خیانت می‌کند، خود را ویران می‌سازد، و از این جهت تاریخ انسانی هیچ نیست مگر تاریخ قربانی دادن‌های بی‌حساب برای پیشرفت. مفهوم اسطوره‌ای قربانی دادن که در حکایت اولیس نقش مهمی دارد، به این اعتبار بنیان تاریخ مدرن هم هست که به پندار خود، از افسانه و اسطوره خلاص شده بود. خردابزاری، ابزاری دیدن طبیعت، ابزار ساختن از انسانی دیگر، سودخواهی به یاری کارکرد ابزارها، و نگرش ابزاری به مجموعه‌ی مناسبات انسانی، تا آنجا پیش می‌رود که همه چیز را باید در پای آن قربانی کنیم. نقادی عقل، نباید گوهر خرد مدرن را بپذیرد، نفی ابزار ساختن و انکار قربانی خواستن خود گوهر نقادی است. ***دیالکتیک روشنگری*** کتابی است ضد آرمانشهر. در آن به تلخی نوشته شده که همواره فرجام و نهایت، توجیه رنج‌های امروزی انسان بوده است. آن کس که این رنج‌ها را نمی‌پذیرد، یعنی آن ناقدی که تبار، گوهر و شکل ظهور استثمار را نمی‌پذیرد، نمی‌تواند خود به فرجام اندیشد، یعنی نمی‌تواند آرمانشهری را در پایان راه خود متصور شود. آدورنو در ***اخلاق کوچک*** نوشته است که پس از زمانی بیش از دو هزاره که خردباوری به شکل‌های متفاوت حاکم بود، اکنون ترس باز جان آدمی را در

بر گرفته است. ترس و ناامیدی. آدورنو که از هزاره‌های خردسالاری یاد می‌کند، در واقع از تبار خرد مدرن و خود آن بحث دارد. او ادعای خرد مدرن به پس راندن اسطوره را نمی‌پذیرد.

ماکس وبر هم این نکته را که اندیشه‌ی اسطوره‌ای علیرغم ادعای افسون‌زدایی مدرنیته زنده است، در مقاله‌ای مهم ــ که بسیار کم خوانده شده ــ بررسی کرده است: «حرفه و استعداد دانشمند».[۴۹] این مقاله یکی از ریشه‌های مهم کتاب هورکهایمر و آدورنوست. آنان دوباره به اساس بحث وبر بازگشته‌اند: چنین به نظر می‌آمد که خدایان کهن و آن دیدگاه اسطوره‌ای که وجودشان استوار بدان بوده، در افسون‌زدایی مدرنیته از میان رفته‌اند، اما در جامعه‌ی امروز آن دیدگاه، و آن خدایان باز پدید می‌آیند، این بار در پیکر نیروهای ناشناخته و به ظاهر غیرمعنوی که می‌خواهند نبرد با شیطان را ادامه دهند. اکنون نسبت اسطوره و مدرنیته بیش و کم دانسته شده است. افسون‌زدایی وبر موضوع بررسی‌های مهمی قرار گرفته، انبوهی کتاب درباره‌ی نسبت فاشیسم و کمونیسم با اسطوره‌ها نوشته شده است، ***دیالکتیک روشنگری*** کل مدرنیته و جامعه‌ی مدرن را «اسطوره‌ای» معرفی کرده است، و در کتاب کوچک اما مهمی ارنست کاسیرر نسبت میان بینش اسطوره‌ای و زبان را شکافته است.[۵۰] این نسبت در روزگار مدرن سست شده، اما از میان نرفته است.

نقدی به خردابزاری

تاثیر ماکس وبر بر نویسندگان ***دیالکتیک روشنگری*** بارها بیش از آن است که از اشاره‌های مستقیم کتاب دانسته می‌شود. در واقع مفهومی از خردباوری و عقلانیت که در کتاب مورد انتقاد است، ریشه در بحث وبر دارد. سال‌ها پس از انتشار کتاب، هربرت مارکوزه در مقاله‌ای با عنوان «صنعتی شدن و سرمایه‌داری در کار ماکس وبر» (۱۹۶۴) که در کتاب ***نفی‌ها*** (۱۹۶۸) نیز چاپ شده است، به این نکته توجه کرد.[51] ماکوزه از مفهوم عقلانیت آغاز کرد که ماکس وبر در تشخیص نظام مدرن مبادله‌ی اقتصادی و نیز اداره کردن و حقوق افراد به کار برده است. به نظر وبر مفهوم عقلانیت تنها زمانی معنا دارد و به درستی به کار می‌رود که برای آن بتوان فرجام یا هدفی متصور شد. zweckrational اصطلاحی است که وبر به کار گرفته و معنای عقلانیت متوجه به هدف را می‌دهد. وبر مدرنتیه را نتیجه‌ی رشد علمی، تکنولوژیک و صنعتی شدن می‌داند. اما تاکید می‌کند که تنها زمانی که این همه در پیوند با هدفی قرار می‌گیرند، به کار می‌آیند.[52] در برابر این

عقلانیت روزافزون کنش اجتماعی، مشروعیت سنتی و قدیمی پدیدارهای اجتماعی و سیاسی (و البته فرهنگی و اخلاقی) بی‌اعتبار می‌شود. افسون‌زدایی مدرنیته یا زمینی شدن (دنیوی شدن) متوجه تصویری تازه از جهان است که وبر آن را با اصطلاح Weltbilder مشخص کرده است (و البته نباید آن را با بحث هیدگر از تصویر جهان همانند پنداشت). به نظر وبر در تصویر جهان هدف یا فرجامی منظور می‌شود که به افسون‌زدایی و خردباوری مدرنیته معنا می‌دهد. گئورگ لوکاچ با توجه به همین پیوند درونی با نقد از «تصویر جهان و انجام آن» در نظریه‌ی وبر، از مفهوم عقلانیت که او به کار برده، ایراد گرفته است. او نوشته است که عقلانیت فاقد هدف عقلانی است، چون تصوری از انجام و فرجام کار ندارد؛ به بیان بهتر آنچه خود فرجام شناخته، تنها توجیه موقعیت کنونی است. به این اعتبار لوکاچ از «عقلانیت همچون شیئی‌شدگی» یاد کرده است، و در ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** بدان ایراد گرفته است. به احتمال زیاد هنگامی که هورکهایمر و آدورنو در ***دیالکتیک روشنگری*** از «توسعه همچون زاینده‌ی ناسازه‌ها» بحث می‌کردند، به این ایراد لوکاچ نیز گوشه‌ی چشمی داشتند.

هربرت مارکوزه بحث را چنین پیش می‌برد که مفهوم عقلانیت مورد نظر وبر مفهومی صوری است که به عقلانیت سرمایه‌داری تبدیل شده است:

> بگذارید نخست عناصر خصلت‌نمای مفهوم خرد نزد مارکس وبر را برشماریم. ۱) ریاضی کردن افزون شونده‌ای در مورد تجربه و دانش وجود دارد. ریاضی کردنی که از علوم طبیعی آغاز می‌شود، و به علوم دیگر، و نیز به «اداره‌ی خود زندگی» گسترش می‌یاد (کمّی شدن کلی و جهانشمول). ۲) پافشاری بر ضرورت آزمون‌های عقلانی و استدلال‌های بخردانه در سازماندهی علم و نیز در اداره‌ی زندگی وجود دارد. ۳) نتیجه‌ی این سازماندهی هم وجود دارد که به گمان وبر بسیار تعیین‌کننده می‌آید، یعنی پایه‌گذاری و یکپارچه کردن یک سازماندهی کلی، تکنیکی، و پرداخته‌ی ماموران، که تبدیل می‌شود به «شرط به گونه‌ای مطلق گریزناپذیر هستی ما»، که با این منش آخر، گذر از خرد نظری به خرد عملی، یعنی به شکل تاریخی خرد ممکن می‌شود... در جامعه‌شناسی وبر خردباوری صوری به خردباوری سرمایه‌داری تبدیل می‌شود.[۵۳]

مارکوزه تاکید می‌کند که بدین ترتیب جنبه‌ی غیرعقلانی تولید سرمایه‌داری چون عقلانیت معرفی می‌شود، یعنی «خرد به معنای توجیه مناسبات سرمایه‌داری» می‌آید، و شکل خاصی از مناسبات بهره‌کشی، سلطه و اقتدار ستایش می‌شود. بنیان این مفهوم از خرد و خردباوری «موردی تجریدی است که هم به کار عمل می‌آید و هم به کار نظریه». قاعده‌های اصلی آن حداکثر استفاده، یا به زبان سرمایه‌داری «بالاترین بهره» است که

مارکوزه می‌گوید: «چیزی نیست جز بیشترین سلطه» و می‌افزاید که «عقل مورد نظر هیچ نیست مگر خرد تکنیکی که مواد و انسان را به کار می‌گیرد».[۵۴] پس مفهوم عقلانیت وبری در واقع نابخردی ذاتی سرمایه‌داری را پنهان می‌کند و به این اعتبار مفهومی است ایدئولوژیک. تنها با ویران کردن معنای خرد می‌توان جنبه‌ی غیرعقلانی تولید را سویه‌ی عقلانی زندگی اجتماعی نامید.

البته مارکوزه می‌پذیرد که در کار وبر جنبه‌ای انتقادی هم وجود دارد که نشان می‌دهد مفهوم سرمایه‌دارانه‌ی عقلانیت، هرچند که «رها از نظام ارزش‌ها» معرفی می‌شود، هیچ رها از ارزش‌ها نیست. اما نکته اینجاست که وبر در آستانه‌ی نمایش این نکته که در واقع آشکارکننده‌ی «گوهر شیئی شدگی در مناسبات انسانی و نسبت انسان با طبیعت است» متوقف می‌شود. این نکته را آنجا به دقت می‌توان دید که او برای تبدیل خرد به «عقل بورژوایی» ناگزیر به سویه‌ای خاص از آن تاکید می‌کند: خرد تکنیکی سرمایه‌داری. از سوی دیگر چون برداشت صوری وبر از عقلانیت استوار است به کارکردهای محاسبه‌شدنی (کمّی، ریاضی) و به قاعده درآمدنِ نظام تولید، پس او می‌تواند حتی از «بهترین شکل عقلانیت» هم بحث کند، که این بهترین شکل خرد در واقع برای وبر یک معنا بیشتر ندارد: بیشترین سودآوری، بر اساس بهترین محاسبات ممکن. این تاکید بر سویه‌ی تجربی (که در قاعده‌های ریاضی، تحلیلی بیان می‌شود) بحث عقلانیت را از بحث هدفمندی (یا وابستگی آن به فرجام) دور می‌کند. وبر بهترین شکل خرد را از «موقعیت امروز» به دست می‌آورد، بی هیچ نسبتی با فرجام فراشد (که خود ادعای توجه به این نسبت را دارد). از سوی دیگر این حدّ از توجه به دگرگونی‌های کمّی، پیشرفت تکنولوژیک و صنعتی شدن را چون تقدیر می‌نمایاند که جز یک معنا ندارد: سلطه و بهره‌کشی را ناگزیر و محتوم جلوه می‌دهد. و از این تقدیراندیشی (که به گمان مارکوزه توجیه بی‌خردی است) تا توجیه مفهوم یکسر غیرعقلانی «فره‌مندی» (کاریزما) راهی نیست.[۵۵] مارکوزه اینجا به اساس نظریه‌ی انتقادی بازمی‌گردد و با لحنی یادآور نوشته‌های قدیمی هورکهایمر، نتیجه می‌گیرد که روش رها از ارزش‌ها که وبر همواره خود را مدافع آن، و وفادار به آن می‌دانست، امکان ادراک انتقادی پیشنهاده‌هایی را از میان می‌برد که تکنولوژی و صنعتی شدن در چارچوب نظام تولید گسترده‌ی کالایی، استوار بدان‌هایند. پس تکنولوژی دیگر نه آن‌سان که هست، یعنی چون پدیداری تاریخی-اجتماعی، بل به عنوان هدف نهایی شناخته می‌شود. در پی این بدفهمی دیگر خرد تکنیکی جای عقل سیاسی را می‌گیرد و خیلی راحت جدایی نیروی کار از ابزار تولید را به عنوان ضرورتی فنی معرفی می‌کند.

واضح است که این انتقاد که با لحن تند مارکسیستی ارائه شده، خود جدا از باور

مارکوزه به این نکته نیست که در نظام سوسیالیستی (نیازی به گفتن ندارد که او سوسیالیسم را به هیچ رو همان نظام مستقر در اتحاد شوروی و اروپای شرقی و ... نمی‌دانست) تکنولوژی در خدمت انسان قرار می‌گیرد و خردتکنیکی، تکنیک رهایی است.[۵۶] یورگن هابرماس در بررسی انتقاد مارکوزه به وبر نشان می‌دهد که نتایج نقد مارکوزه «بیش از حدّ دور می‌رود» و سلطه را با «باور به خردتکنیکی» یکی می‌کند، تا آنجا که ساختار «خردتکنیکی» را ابزاری می‌شناسد، و آن را نیز گوهر سلطه معرفی می‌کند. یعنی تکنیک به زبان خود مارکوزه «طرح اجتماعی- تاریخی» است که سلطه را ممکن می‌کند و خود را همچون فرجام یا هدف نهایی سلطه می‌شناساند.

نقد هابرماس به مارکوزه، که در مقاله‌ی او با عنوان «تکنیک و علم همچون ایدئولوژی» آمده است،[۵۷] استوار بر این نکته است که «یکی پنداشتن تکنیک با سلطه نادرست است». میان خردباوری (و تکنولوژی، علم و ...) با استثمار و سلطه نسبتی تاریخی برقرار هست، اما تکنیک و سلطه یکی نیستند. آن نسبت هم می‌تواند از میان برود. تکنیک «طرحی است تاریخی از سلطه و به هدف برقراری سلطه»، اما این طرح، به هیچ رو «همبسته‌ی ذاتی سلطه» نیست. هرگاه مفهومی یکسر متفاوت از طبیعت شکل گیرد، مفاهیم متفاوتی هم از سلطه، سود، علم، تکنولوژی و ... ایجاد خواهد شد. این مسأله‌ای است که در مقاله‌ی مارکوزه از نظر او دور مانده، اما در کتاب ***انسان تک ساحتی*** بدان دقت شده است. در فصل ششم این کتاب با عنوان «اندیشه‌ی تک ساحتی» مارکوزه از تمایز در مفاهیم که نتیجه‌ی تمایز در فهم ما از طبیعت است، بحث کرده است.[۵۸] هابرماس در نقد به نوشته‌ی مارکوزه درباره‌ی وبر نشان داد که عقلانیت علم و تکنیک، همچون ایدئولوژی کار می‌کند (یا کارکرد ایدئولوژیک دارد). اساس نقد هابر ماس، اگر گسترش یابد شامل مفهوم خردباوری در کتاب دیالکتیک روشنگری نیز می‌شود. در واقع هابر ماس در کتاب ***سخن فلسفی مدرنیته*** به این نکته پرداخته است. اما ما پیش از توجه به این نقادی، باید با دقت بیشتری اساس دیدگاه هابرماس را بشناسیم، و این موضوع فصل پنجم کتاب حاضر است.

صنعت فرهنگ و فرهنگ توده‌ای

یکی از مهمترین مباحث ***دیالکتیک روشنگری*** بحث از صنعت فرهنگ است، و از محصول اصلی این صنعت، یعنی فرهنگ توده‌ای. منطق تولید اثر فرهنگی چون کالا سرانجام به شکل‌گیری فرهنگی پست و نازل منجر می‌شود که کارکردی ایدئولوژیک

دارد، یعنی تصوری ناراست از مناسبات اجتماعی و شکل سلطه در سر توده‌های مردم می‌آفریند: توجیه مناسبات دروغین. در طول دهه‌های بعد از انتشار کتاب، تئودور آدورنو این بحث را در مقاله‌هایی ادامه داد که مهمترین آن‌ها عبارتند از: «درباره‌ی منش بت‌واره در موسیقی و ویرانی شنیدار»، «طرح فرهنگ توده‌ای»، «دقتی دیگر به صنعت فرهنگ» و مقاله‌هایی درباره‌ی تلویزیون، سینما، ایام فراغت و ...[۵۹] پیش از نگارش کتاب **دیالکتیک روشنگری** نیز آدورنو در نامه‌هایی که به دوستش والتر بنیامین نوشته بود، در انتقاد به مقاله‌ی او «اثر هنری در دوران تکثیر مکانیکی آن» جنبه‌های مهمی از بحث خود درباره‌ی صنعت فرهنگ و فرهنگ توده‌ای را مطرح کرده بود، اما در **دیالکتیک روشنگری** بحث او در متن و منطق جستار ویرانگری خردابزاری قرار گرفت، و یکی از مبانی عمده‌ی نقادی به مدرنیته شد.

آدورنو و هورکهایمر در **دیالکتیک روشنگری** نشان دادند که خردابزاری و بنیان خردباوری مدرن، هر محصول فرهنگی را چون کالا تولید می‌کند، و بنا به همان منطق آشنای بت‌وارگی کالاها، در محصول فرهنگی نیز جهان باژگونه شکل می‌گیرد: آثار فکری و هنری همچون پیوست قوانین بازار آفریده می‌شوند، اما ادعای استقلال از مناسبات تولیدی دارند. صنعت فرهنگ، تکنولوژی و نتایج خردابزاری را به کار می‌گیرد تا سلطه‌ی سرمایه را گسترش دهد. سازماندهی سرمایه‌دارانه‌ی تولید و نظام اقتصادی و اجتماعی استوار به مالکیت خصوصی ابزار تولید، و رقابت، و سودخواهی، امکان تحقق نیروهای آفرینشگر ذهنی و معنوی را از میان می‌برد. آن خرد انتقادی، و خردورزی که راه را بر خیالپردازی زیبایی‌شناسانه می‌گشاید سرکوب می‌شود، و فرهنگ در فراشد «غیرانسانی کردن» مناسبات اجتماعی نقش کلیدی می‌یابد، و این نقش در عین حال راهی است بر فهم کارکردهای این نظام. نویسندگان **دیالکتیک روشنگری** به گونه‌ای خاص به شکل‌گیری و تکوین گرایش‌های توتالیتر در فرهنگ حساس بودند و نشان می‌دادند که در «گستره‌ی همگانی» (نهادهایی مستقل از دولت و از جامعه‌ی مدنی) و به یاری رسانه‌های همگانی، انسان امکان تمیز میان مورد بخردانه و مورد غیر عقلانی را از کف داده است. آنان از موسیقی توده‌ای (در مثال آدورنو موسیقی جاز، و در تکامل بحث او موسیقی راک و پاپ امروز، کلیپ‌های ویدیویی)، ادبیات توده‌ای (از رمان‌های مردم‌پسند تا داستان‌های ترسیمی و ...) برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی یاد کردند، و به ویژه از «فیلم سینمایی» مثال آوردند، که «کارکرد ذهن تماشاگر و مخاطب را نیم خودکار می‌کنند، ذهن او را در اختیار خود می‌گیرند، و هیچ راهی برای خیالپردازی باقی نمی‌گذارند...»[۶۰] و حتی تماشاگر را دچار این توهم می‌کنند که «در کار فهمیدن چیزی است».

کار مکانیکی روزانه به گونه‌ای قاطع مُهر خود را بر کارکرد ذهن در ایام فراغت می‌زند: لذت و استراحت به کارکرد مکانیکی ذهن منتقل می‌شود، اندیشیدن خستگی می‌آورد، لذت آنجاست که «اندیشه‌ی مستقلی» در کار نباشد. اثر هنری نه در ساختار درونی‌اش (که به هر رو درکش نیازمند درجه‌ای از خردورزی است) بل در نشانه‌ها و رمزهای ساده‌اش فهمیده می‌شود،[۶۱] یعنی به رمزگان شناخته و تکراری تقلیل می‌یابد. طرح معناشناسانه‌ی آن موردی پیش پا افتاده و «قابل پیش‌بینی» می‌شود. این سان هم استقلال سازنده‌ی اثر از میان می‌رود (و در چنگال سرمایه اسیر می‌شود، چون سینماگران آمریکایی) و هم امکان مخاطب در آفریدن معناهای تازه و یافتن برداشتی شخصی و خاص از میان می‌رود، یا به شدت محدود می‌شود. معنا وابسته می‌شود به ساز و کار تولید کالایی و بازار. آدمی از توان آفریننده‌اش (و از نیروی معنوی درونی‌اش) بی‌خبر می‌ماند، و به موقعیت‌های تکراری، کلیشه‌ها، جزم‌ها و روایت‌های استاندارد و تک‌معنایی خو می‌گیرد. هر چیز تازه نفرت‌آور می‌شود و عادت‌های کهن به جا می‌مانند.

این فراشد به سلطه درآمدن ذهن، و تسلیم شدنش به ساز و کار نیروهایی توتالیتر، به یاری تکنولوژی مدرن می‌تواند نظارت بوروکراتیک خود را بر گستره‌های زندگی خصوصی و همگانی گسترش دهد. هربرت مارکوزه در دفاع از این نهاده‌های اصلی *دیالکتیک روشنگری* تا آنجا پیش رفت که حکم داد ایدئولوژی سرمایه‌داری، نه‌تنها سازمان‌یابی افراد انسان را تعیین می‌کند، و ذهن آنان را نیز به معنای دقیق می‌آفریند، بل شکل و محتوای تکنولوژیک را نیز تعیین می‌کند. این نکته‌ای است که در مقاله‌ی مارکوزه با عنوان «شماری چند از معناهای ضمنی تکنولوژی مدرن» آمده است.[۶۲]

فصل «صنعت فرهنگ» کتاب *دیالکتیک روشنگری* با این حکم آغاز می‌شود که هرچند همواره فرض می‌شد که با زوال اندیشه‌ی مسیحی، رشد تکنولوژی و تمایزهای اجتماعی، و سست شدن و از میان رفتن بسیاری از نهادهای پیشاسرمایه‌داری، آشوب فرهنگی از میان خواهد رفت، اما چنین نشده است. با اینکه هرگز فرهنگ چنین متحد، درهم شده و ایدئولوژیک نبود، آشوبی چنین گسترده را نیز پیش‌تر شاهد نبوده است: «فرهنگ اکنون مُهری یکسان به همه چیز می‌کوبد. سینما، رادیو، و نشریه‌ها نظامی می‌سازند که متحد است، درست همچون یک کل».[۶۳] فرهنگ آشکارا به یک صنعت تبدیل شده است و از قوانین تولید در بازار کالاها پیروی می‌کند. از این رو، درست همچون تولید صنعتی به «هماهنگی دروغین مورد کلی و مورد خاص» تکیه دارد.

هنر در بنیان خود این «هماهنگی» را نمی‌پذیرد، به این دلیل ساده که آن را دروغین می‌یابد. اکسپرسیونیسم (آیینی هنری که آدورنو با دقت و از نزدیک تکاملش را در شاخه‌های گوناگون بیان هنری دنبال کرده بود) هیچ نیست مگر «واکنشی به وحدت

ارگانیک و آن هماهنگی درونی که ادعا می‌شود». برخلاف این آیین مدرن، قاعده‌های اصلی هنر توده‌ای آفرینش شکلی ناراست از هماهنگی است. از این رو لذت بردن از هنر توده‌ای نه‌تنها تعالی دهنده‌ی استعدادها، ذوق و نیازهای زیبایی‌شناسانه نیست، بل منش سرکوبگر دارد. اینجا لذت یعنی «فکر نکردن»، به هیچ چیز نیاندیشیدن، از یاد بردن دشواری‌ها، معضل‌ها، تناقض‌ها، رنج‌ها، حتی وقتی به نمایش گذاشته می‌شوند. این سان لذت بردن از محصول هنر توده‌ای، با «واپسین هسته‌های مقاوم اندیشه» می‌جنگد. آن آزادی‌ای که چنین لذتی وعده‌اش را می‌دهد «رهایی است از اندیشه و از نفی کردن».[۶۴] به یاری صنعت فرهنگ، پذیرش، همنوا شدن با دیگران، از میان رفتن گفتگوی آزادانه بر اساس تمایز اندیشه‌ها، از میان رفتن استقلال فکر، پدید می‌آیند. هنر توده‌ای و «محصولات صنعت فرهنگ» تمایزهای درونی میان عناصر جمع را برنمی‌تابند. همه باید به لحظه‌های غمگین یک ملودرام بگریند، از «پایان شاد» یک فیلم خوشحال شوند، و بپذیرند که راز دشواری‌ها، ناکامی‌ها و شکست‌ها در «طبیعت» و نهاد انسانی نهفته است و چندان ارتباطی به نابرابری‌های اجتماعی ندارد، خلاصه همه باید به احکام علم آداب حقیر و اخلاق نازل بورژوایی تن دهند.

به نظر آدورنو و هورکهایمر صنعت فرهنگ تحقق اجتماعی شکست اندیشه است. وحدتی خیالی می‌آفرینند که آدورنو آن را به صراحت سرکوبگر غرایز و از میان برنده‌ی شرایط رهایی راستین انسانی خوانده است.[۶۵] بنا به این وحدت (و در این وحدت) چنین می‌نماید که مانع درهم شدن فرهنگ و زندگی عملی و هر روزه از میان رفته است، و جهان تجربی به‌گونه‌ای دروغین با زیبایی‌شناسی همراه یا یکی شده است. هر کس خود را به جای قهرمان فیلم می‌گذارد، و در لذت‌ها و موفقیت‌های او شریک می‌شود، هر کس با عواطف قلابی و کلیشه‌ای که در ترانه‌های بازاری می‌شنود، هم‌آوا می‌شود، و همگان تحقق خواست‌های هر روزه‌ی خود را به معنای «زیبا شدن زندگی» می‌پندارند. مقاله‌ی «طرح صنعت فرهنگ» تیره‌ترین نوشته‌ی آدورنوست، چرا که اینجا نویسنده حتی هنر مدرن را (که همواره از آن در برابر صنعت فرهنگ و هنر توده‌ای دفاع می‌کرد)، در کارکردهای نهایی فرهنگ توده‌ای شریک می‌داند. او که بارها در آثارش (بویژه در ***فلسفه‌ی موسیقی مدرن***) هنر مدرن را ستوده بود، و می‌گفت که این هنر «علیه آن کل‌گرایی، و باور به تمامیت دروغین» ایستاده است، در این مقاله می‌نویسد که این مقاومت، چنان مطرود و منزوی شده، و تا آن حدّ به حاشیه رانده شده که دیگر نمی‌تواند کارکردها و کارآیی‌های هنری متعالی را داشته باشد.

اکنون به یکی از سرچشمه‌های بحث آدورنو و هورکهایمر درباره‌ی صنعت فرهنگ توجه کنیم. گئورگ سیمل در آستانه‌ی سده‌ی بیستم در ***تراژدی فرهنگ*** (۱۹۱۱–۱۹۰۰)

نوشته بود که «فرهنگ فردی» که او آن را «فرهنگ سوبژکتیو» نیز می‌نامید، از «فرهنگ جمعی» یا فرهنگ ابژکتیو جدا شده است. این دو حتی در لحظه‌هایی کمیاب هم با یکدیگر همخوان و متناظر نمی‌شوند. تقسیم اجتماعی کار، به فرهنگ ابژکتیو اهمیت می‌دهد و مردمان فرهنگی می‌یابند یک جانبه، بیش از حد تخصصی، از شکل افتاده و در اساس خود ناکامل و ناتمام. بحران‌فرهنگ سوبژکتیو هر فرد را ناتوان از درک تمامیت پدیدارهای فرهنگی می‌کند، و به شماری از کنش‌های انسانی اهمیتی بارها بیش از دیگر کنش‌ها می‌بخشد. عدم تناسب در فرهنگ به گمان سیمل «تراژدی فرهنگ» است.[۶۶] این بحث تا حدودی همانند بحث مارکس است در مورد تمایز میان کار فکری و کار جسمانی. به دلیل تمایز میان این دو، آگاهی از زندگی اجتماعی جدا می‌شود. شکل‌هایی از آگاهی (در پیکر دانش فنی و تخصصی) در فراشد تولید باقی می‌ماند، چون بدان نیاز تکنیکی هست، اما شکل‌های دیگر (در پیکر دانش نظری) مستقل از نیازها و مسائل تولید می‌مانند.

آدورنو (و پیش از او والتر بنیامین) تمایز مورد بحث سیمل را پذیرفتند. بنیامین تمایز را در ذات «محصول فرهنگی» نیز یافت و نوشت: «هیچ سندی از تمدن نمی‌توان یافت که در عین حال سندی از بربریت نباشد».[۶۷] پس فرهنگ همواره نشان از جنبه‌ها و حرف‌های ناگفته دارد، یعنی از ناتوانی بیان خبر می‌دهد. این حکم پسامدرنیست بنیامین را سال‌ها بعد آدورنو چنین تکامل دارد:

> تمامی فرهنگ پس از آشویتس، از آن میان نقدهای تند آن هم، جز آشغال چیزی نیست. فرهنگ به سودای بهبود و بازسازی خود، پس از آن رخدادها، بدون مقاومتی در برابر زائده‌های حاشیه‌ای خود یکسر تبدیل شده به ایدئولوژی. [البته] پیش‌تر هم به گونه‌ای بالقوه چنین بود. دیگر فرهنگ در تقابل با وجود مادی، کوشید تا به آن الهام دهد و این کار جز از راه گسست ذهن از کار فیزیکی ممکن نشد.[۶۸]

این بیان افراطی که حتی دستاوردهای مدرنیسم هنری را هم منکر می‌شود، استوار است به مفهومی که می‌توان در قیاس با نوشته‌ی سیمل آن را «بحران فرهنگ» خواند: «انسان به سوی بربریتی پیش می‌رود که فرهنگ ما، یکسر، خود را جز آن نشان نمی‌دهد».

هربرت مارکوزه در *رساله‌ای درباره‌ی آزادی* (۱۹۶۹) فرهنگ را به وحدت با کار فرامی‌خواند و خواهان «انحلال هنر» می‌شود، یعنی حل شدن آن در کار و زندگی هر روزه. اما منش هر دیدگاه افراطی این است که زود از یاد می‌رود. کسی که آن را اعلام می‌کند، چون در برخورد با تناقض‌ها و موارد مخالف نمی‌تواند استوار بماند، به آسانی از یادش می‌برد. آدورنو پس از مقاله‌ی «طرح صنعت فرهنگ» باز هم به دفاع از هنر

مدرن ادامه داد (به ویژه در واپسین کارش ***نظریه‌ی زیبایی‌شناسی***) و آنجا درمی‌یابیم که آثار بکت و شوئنبرگ پس از آشویتس، آشغال نبودند. مارکوزه هم فقط سه سال پس از ***رساله‌ای درباره‌ی آزادی*** در ***ضد انقلاب و شورش*** (۱۹۷۲) از ضرورت هواداری از هنر مدرن و مستقل سخن گفت. البته انکار دیدگاه افراطی به هیچ رو به معنای انکار هسته‌ی درست بحث، یعنی «بحران فرهنگ» نیست. بحرانی که فقط نتیجه‌ی دوری اثر هنری و فرهنگی از تولید مادی (و از اکثریت جامعه) نیست، بل بیشتر بحرانی است که دیگر گفتن را بی‌حاصل و حتی ناممکن می‌یابد. این نکته‌ی آخر اهمیت زیادی دارد زیرا به این پرسش که «چرا آدرنو برای پسامدرنیست‌ها چنین عزیز است؟» پاسخ می‌دهد.

دشواری پیش روی آدورنو و هورکهایمر در بحث از صنعت فرهنگ همان دشواری اصلی است که پیش روی کل نظریه‌ی انتقادی قرار داشت: ضابطه‌ی ما در تشخیص تقابل‌های دو تایی (نیک از بد، درست از نادرست و ...) چیست؟ این ضابطه اگر وجود داشته باشد، از کجا به دست می‌آید و چگونه بازشناخته می‌شود؟ ناقد فرهنگی خود محصول همان فرهنگی است که نقدش می‌کند. چگونه می‌تواند مطمئن شود که ابزار نقدش درست است؟ آدورنو در مقاله‌ی «نقد فرهنگی و جامعه» در مجموعه‌ی ***منشورها*** (۱۹۵۵) نوشته است: «فرهنگ فقط زمانی حقیقی است که یکسر و بی‌قید و شرط نقادانه باشد»[۶۹] او نقادی را محتوای بنیادین فرهنگ می‌شناسد. اما ضابطه‌ی این نقد کدام است؟

فرشته‌ی تاریخ

بحث درباره‌ی صنعت فرهنگ، و نیز این نکته که آیا پیشرفت تاریخ معنا دارد یا نه، ما را به دنیای والتر بنیامین نزدیک می‌کند. اندیشمندی که تاثیری ژرف بر نویسندگان ***دیالکتیک روشنگری*** داشت. مقاله‌ی مشهور بنیامین «اثر هنری در دوران تکثیر مکانیکی آن» (۱۹۳۶)[۷۰] در مورد نخست، و واپسین کارش «نهاده‌های فلسفه‌ی تاریخ» (۱۹۳۹)[۷۱] در مورد دوم متونی بنیادین محسوب می‌شوند.

بنا به مقاله‌ی «اثر هنری ...»، به دلیل پیشرفت تکنولوژی، تکثیر فنی و مکانیکی آثار هنری که از سده‌ی نوزدهم با پیدایش عکاسی و در آستانه‌ی سده‌ی بیستم با سینما، گامی بزرگ به جلو برداشت، این امکان فراهم آمد که آثار هنری تجسمی به گونه‌ای وسیع باز تولید، تکثیر و فروخته شوند. تا پیش از این تحول، این آثار چند منش عمده داشتند: یکه بودند، با حفظ فاصله از تماشاگر (دور از زندگی هر روزه) وجود داشتند و

در نتیجه دارای یک منش جادویی بودند که بنیامین به سنت رمانتیک‌های آلمانی آن را تجلی (به آلمانی Erfahrung به انگلیسی aura) نامید. اثر هنری پس از دوران تکثیر گسترده، فاقد اصالت و تجلی شده است. انگار «ارزش آیینی» آن نفی شده است. در مقابل، آثار هنری در پیکر نسخه‌های چاپی و باسمه‌هایی با کیفیت متفاوت، یا چون فیلم و عکس به میان توده‌های مردم رفته‌اند. این‌سان، تلقی تازه‌ای از هنر ایجاد شده است: هر چند اثر تجلی گذشته را ندارد، اما در میان انبوه مردم جای گرفته است و بر آگاهی هنری، زیبایی‌شناسی و از این رهگذر بر تلقی آنان از زندگی و موقعیت اجتماعی‌شان تاثیری ژرف می‌گذارد.

هگل پیش‌تر در قطعه‌ی ۶۸ کتاب ***فلسفه‌ی حقوق*** این نکته را پیش‌بینی کرده بود. او معتقد بود که در این حالت اثر هنری و محتوای فکری آن منش مکانیکی می‌یابند. به نظر می‌رسد که نکته‌ی مهم در بحث هگل این است که اثر هنری تبدیل به کالا شده است:

> در مورد اثر هنری [باید گفت که] شکل یعنی تجسم اندیشه، به یاری ابزار بیرونی، چون یک شیئی نمایان می‌شود، و چنان وابسته به هنرمند و ویژه‌ی اوست که نسخه‌ای از یک اثر به گونه‌ای بنیانی محصول توان فکری نسخه‌بردار محسوب می‌شود. در مورد آثار ادبی، شکل که به دلیل آن، اثر چون موردی خارجی نمایان می‌شود [به دلیل صنعت چاپ] منش مکانیکی یافته است. همین نکته در مورد اختراع یک دستگاه خودکار نیز صادق است. در مورد نخست اندیشه نه به گونه‌ای محدود و محصور (چون یک تندیس) بل در رشته‌ای از نمادهای تجریدی، جدایی‌ناپذیر جلوه‌گر می‌شود، و در مورد دوم اندیشه محتوایی مکانیکی می‌یابد. شیوه و ابزار تولید مکانیکی این چیزها، دستاوردی همگانی و محصول کار افرادی بسیار است. اما میان اثر هنری در یک حدّ و تولید کالاها در حد دیگر پله‌هایی انتقالی نیز می‌توان یافت که بیش و کم [و به درجه‌های گوناگون] منش هر دو حدّ را دارا هستند.[۷۲]

اما بنیامین باور ندارد که اثر هنری به دلیل تکثیر مکانیکی، محتوایی مکانیکی یافته است. او، برعکس، معتقد است که با راهگشایی هنر به میان توده‌ها سطح هنر نازل نمی‌شود، بل سطح آگاهی توده‌ها رشد می‌کند. از این رو، او در مقاله‌اش به هنر سینما توجه زیادی نشان داد و آن را «انقلابی در ادراک هنری» خواند. بنیامین تا حدودی به دلیل دلبستگی خود به مارکسیسم و انقلاب روسیه، و نیز زیر تاثیر برتولت برشت (که با او دوستی بسیار داشت) سینمای اتحاد شوروی دهه‌ی ۱۹۲۰ را مثال عالی هنری توده‌ای خواند که در جهت پیشبرد آگاهی توده‌ها به کار می‌آید. او هنر سینمای شوروی را در تقابل با سینمای غرب دانست و نوشت: «در اروپای غربی استثمار سرمایه‌دارانه از

صنعت سینما، امکان برآوردن نیاز انسان جدید که تصویر خویش را باز تولید کند، از میان برده است. در این شرایط تهیه‌کنندگان فیلم می‌کوشند تا توجه توده‌ها را به نمایش پندارها و خیال‌پردازی‌های مشکوک جلب کنند».[۷۳]

آنچه آدورنو منش واپس‌گرای فرهنگ توده‌ای می‌خواند، به نظر بنیامین «جنبه‌ی مترقی هنر جدید» می‌آمد، و آنچه آدورنو به عنوان هنر مدرن می‌ستود، به نظر بنیامین «خیال‌پردازی‌های مشکوک» بود که ریشه در «آیین کهنه‌ی هنر برای هنر» دارد. آدورنو در نامه‌ای به بنیامین (۱۸ مارس ۱۹۳۶) دلایل خود را بر مخالفت با دیدگاه او برشمرد.[۷۴] این نامه دربر گیرنده‌ی هسته اصلی نظر آدورنو درباره‌ی هنر توده‌ای است. آدورنو از تمامیت دروغینی که هنر توده‌ای می‌آفریند بحث کرد و نوشت که میان هنر نقادانه یا مدرن با هنر نازل و پست توده‌ها نسبتی نیست. او همبستگی مخاطبان هنر توده‌ای را «شرکت در بی‌فکری» خواند و به مثال‌های نوشته‌ی بنیامین پاسخ داد. بنیامین چون برشت همبستگی تماشاگران فیلم‌ها را در پی فهم مشترک معنای آن‌ها ستوده بود، اما آدورنو واکنش تماشاگران را تقلیدی و «گونه‌ای تظاهر به همبستگی» دانست. او یک دهه‌ی بعد در *دیالکتیک روشنگری* «خنده‌ی مشترک تماشاگران فیلم‌های چارلی چاپلین» را واکنش دروغین و محافظه‌کارانه‌ای دانست که «تنها نمایشی همگانی است. اعضاء آن بیش از مونادها [یا عناصر تک] نیستند، همگی خود را به این لذت سپرده‌اند که همراه دیگران عمل کنند. هماهنگی آنان جز کاریکاتوری از همبستگی نیست».[۷۵] در نامه‌ی مورد بحث ما، آدورنو به اشاره نوشته: «پس دیدگاه سقراطی که زیبایی باید سودمند باشد به گونه‌ای مطایبه‌آمیز پیروز شده است» چرا که برشت و بنیامین دل به «افزایش آگاهی مخاطبان» بسته‌اند، و البته از اینجا تا هنری متعهد چندان فاصله‌ای نیست. جدا از نوآوری‌های هنری آیزنشتاین، پودوفکین و داوژنکو، این که تبلیغات سیاسی آثارشان را «آگاهی دهنده» بدانیم، هیچ نیست مگر پذیرش محتوای ایدئولوژیک آن تبلیغات.

می‌توان از بین رفتن تجلی اثر هنری را که بنیامین مطرح کرده است، گونه‌ای «افسون‌زدایی» یا «اسطوره‌زدایی» مدرنیته دانست. این نکته‌ای است که به اشاره‌ای در *کتاب پاساژهای* خود بنیامین آمده است (کتابی که او سال‌های واپسین زندگیش را صرف نگارش آن کرده بود، و به صورت مجموعه‌ای از مقاله‌ها و یادداشت‌ها باقی مانده است).[۷۶] اما آدورنو پیشاپیش به این نکته پاسخ داده بود که اسطوره و افسون مدرنیته در آن تصور از «تمامیت دروغین» بهتر جلوه می‌کند تا در هر چیز دیگر. آدورنو نوشته بود که هر محصول صنعت فرهنگی که به حجم انبوه، و برای توده‌های انبوه تولید می‌شود، در واقع سرچشمه‌ی بیگانگی و شیئی شدگی است. این شناخت، زیبایی‌شناسانه نیست، بل بر اساس عادت و آشنایی با رمزگان و کلیشه‌ها شکل می‌گیرد. بنیامین «پذیرش

جمعی»[۷۷] اثر هنری را مثبت می‌دید و آن را نشان از دنیایی می‌دانست «یکسر رها از اسطوره». اسطوره برای بنیامین، معنایی مثبت نداشت: «شاید بتوان گفت که بنیامین نیز چون هگل اسطوره را پله‌ی سپری شده‌ی آگاهی می‌دانست».[۷۸]

این دفاع بنیامین است از مدرنیته. تجلی اثر هنری یک منش اسطوره‌ای است. بینش اسطوره‌ای بر اساس این همانی چیزها یا معنایی پنهان و دست نایافتنی استوار است، الگوی این دلالت، چهره‌ی مقدس است در هر اسطوره‌ای. این «بنیان فکری ویژه درباره‌ی حقیقت» در روزگار مدرن انکار شده است. شاید بتوان گفت که از نظر بنیامین در یک اثر هنری میان تجلی و «عنصر بخردانه» (ratio) تفاوت هست. البته هیچ اثر هنری یکسر از عناصر بخردانه ساخته نمی‌شود، وگرنه دیگر هنری نخواهد بود. ارزش آیینی، یا تجلی، یا ویژگی اسطوره‌ای اثر به هر رو تا حدودی باقی می‌ماند، اما بنیامین اعلام می‌کند که در هنر امروز عنصر بخردانه بر تجلی پیروز می‌شود.

جدا از نقادی آدورنو به نتایج عملی (و سیاسی) دیدگاه بنیامین که از آن یاد کردم، این نکته نیز گفتنی است که عناصر سازنده‌ی اثر هنری بدون تجلی بی‌معنایند. کارل کرآس می‌گفت: «هرچه به واژگان از نزدیک بیشتر دقیق شویم، آن‌ها از فاصله‌ای دورتر به ما می‌نگرند». پیش‌تر دیدیم که بنیامین نیز چون آدورنو در پی سیمل از ناتوانی در بیان حرف زده است، پس این توانایی که در مقاله‌ی «اثر هنری ...» به «هنر مردمی» نسبت می‌دهد چیست؟ برای اثبات نکته‌ای که کارل کرآس دهه‌ای پیش از مقاله‌ی «اثر هنری ...» اعلام کرده بود، شعر مثال بسیار خوبی است. شعر (که بنیامین خود در بحث از مدرنیته بدان تکیه داشته و در *کتاب پاساژها* به تفصیل از شعر بودلر بحث کرده) مثالی است از هنری که بدون تجلی به‌معناست، وجود ندارد. زیرا میان دلالت واژگان و معنای مجازی آن‌ها در شعر فاصله‌ای عظیم یافتنی است. بنیامین در *کتاب پاساژها* (۱۹۳۹-۱۹۳۵) نشان داده که نکته‌ای مهم را می‌توان از شعر بودلر یافت: با مدرنیسم در بیان هنری، چیزی قدیمی ـ و از شدت کهنگی نشناختنی ـ همراه شده است. یعنی عنصری اسطوره‌ای در کار این شاعر مدرن سر برآورده است، که او خود با آن تا حدودی آشنا بوده و حتی یک بار از آن به عنوان «بازگشت چیزی کهنه در دل نوآوری» یاد کرده است. اینجا دیالکتیک افسانه و مدرنیته، سنت و مدرنیسم، می‌شکند. یعنی مهمترین اسطوره و افسانه‌ی مدرنیته ناپدید می‌شود. اگر پشت زبان مجازی و استعاری شعر بودلر (زبانی که اختراع شاعر مدرنیست است) تجلی اسطوره‌ای و کهنه‌ای نهفته باشد، پس در مواردی که کار به اختراع و ابداع نمی‌گذرد، آن چیز کهنه، سنتی، یا حتی افسانه‌ای و ناشناخته می‌تواند با قدرت بیشتری وجود داشته باشد. بنیامین می‌نویسد که «زبان دریایی» شاعر یادآور پاریس است: پاریسِ بودلر. شهری مدرن، هذیانی، و سودایی.

پاریس بودلر شهری است مدفون زیر آب‌ها. شهری زمینی نیست، زیرزمینی هم نیست، بل شهری است که به آن قاره‌ی افسانه‌ای زیر آب‌ها همانند است. از این رو به گفته‌ی بنیامین، تاریخ مدرن همواره از تاریخ گذشته، از تبار خود، نقل قول می‌آورد. ابهام که مهمترین همراه (و در واقع یار جاودانی) هنر است، به خوبی از آن زنده ماندن اسطوره یا ارزش آیینی خبر می‌آورد. در هنرهای تجسمی از نقاشی تا عکاسی و سینما (که بنیامین این‌ها را نیز هنر تجسمی می‌نامید) باز می‌توان «شکل‌گیری گونه‌ای تازه از حضور افسانه‌ای» را یافت. این نکته به گونه‌ای خاص در مورد هنر مدرن صادق است که «هر چیز مدرن» به گفته‌ی بودلر «دورترین چیزهاست»، یعنی با فاصله‌ای (که خبر از ارزشی آیینی، و از تجلی می‌دهد) حضور دارد. می‌توان گفت که در *کتاب پاساژها* بنیامین تا حدودی به نکته‌ای نزدیک می‌شود که بنیان ادعایش در مورد از میان رفتن تجلی در اثر هنری در روزگار تکثیر و باز تولید مکانیکی را باطل می‌کند. آسان می‌توان نشان داد که عکاسی و سینما، فاصله‌ای میان آگاهی‌ها می‌آفرینند، که هم اسطوره‌ای است و هم پندار بنیامین را در مورد همبستگی (یا آنچه ما در پی آدورنو «تمامیت دروغنی» می‌خوانیم) از میان می‌برد.

هرچند بنیامین «اثر هنری ...» و *کتاب پاساژها* را «مکمل یکدیگر» می‌دانست، اما می‌توان دید که در مورد مهمترین نکته میان این دو متن همخوانی وجود ندارد. آشکارا بحث بنیامین درباره‌ی شعر بودلر در *کتاب پاساژها* (که جداگانه به صورت کتابی درباره‌ی بودلر نیز منتشر شده است)[۷۹] بازگشت به ایده‌ی تجلی است. شاید بتوان هم‌سخن با آدورنو گفت که بنیامین در «اثر هنری ...» زیر نفوذ برشت به تاثیر سخن مارکسیستی تن در داده بود، اما یادداشت‌های او در فاصله سال‌های ۱۹۳۷ تا ۱۹۳۹، خود راه را به «منطق مخالف» گشود. به یقین یادداشت‌های این سال‌ها اهمیت عظیمی در تکامل اندیشه‌ی بنیامین دارند. در این پژوهش‌ها بود که بنیامین به ادراکی تازه از فلسفه‌ی تاریخ دست یافت، ادراکی که بسیاری از نوشته‌های پیشین او، و به ویژه مفهوم پیشرفت تاریخی را زیر سئوال می‌برد. شاید در این مورد نیز رخدادهای سیاسی هر روزه بر اندیشه‌ی بنیامین تاثیر داشته، مواردی چون امضاء پیمان عدم‌تجاوز آلمان نازی و اتحاد شوروی، و نزدیکی دو کشور به یکدیگر. به هر رو نکته اینجاست که در *نهاده‌های فلسفه‌ی تاریخ* بنیامین خود را از سلطه‌ی سخن مارکسیستی رها کرد و تصوری تازه از فلسفه‌ی تاریخ به دست داد. تصوری که بر ذهن آدورنو و هورکهایمر تاثیری نازدودنی نهاد. آنان در ایالات متحد آخرین نوشته‌های بنیامین به ویژه *نهاده‌ها* را از هانا آرنت گرفتند و خواندند. بنیامین چند ماه پیش‌تر، در واپسین دیدارش با آرنت، که راهی ایالات متحد بود، این نوشته‌ها را به او سپرده بود. در این فاصله بنیامین در پی اشغال فرانسه و

در راه گریز به اسپانیا، در شهرکی مرزی خودکشی کرده بود.

نهاده‌های فلسفه‌ی تاریخ، یکی از مهمترین آثار بنیامین است. گسست او از هر آنچه در سال‌های کوتاه اما درخشان نویسندگی‌اش مانع ادراکی درست از مدرنیته می‌شد، اینجا راهی تازه پیش پای او گشود. او برای همیشه از مارکسیسم شوروی جدا شده بود. در «نخستین نهاده» بنیامین از گوژپشتی یاد می‌کند که در دل آدمکی ماشینی نشسته و بر حرکت‌های او نظارت می‌کند. آن آدمک در هر بازی شطرنج پیروزمی‌شود، اما در واقع گوژپشت است که برنده می‌شود: «آدمک ماتریالیسم تاریخی است، تنها اگر تئولوژی را به‌کار گیرد».[۸۰] بنیامین در «نهاده‌ی دوم» می‌نویسد که تصور ما از سعادت نتیجه‌ی روزگار ماست، یا نتیجه‌ی پندار روزگار ماست از آینده. از این رو مسیانیسم چون باور به یک نجات‌بخش در قلب ادراک مدرن از سعادت نهفته است. مدرنیته که رها از آن باور «مسیانیک» بود، در واقع بدان وابسته است.[۸۱] در «نهاده‌های پنجم و ششم» بحث از این است که ادراک زمانه‌ی مدرن نمی‌تواند از گذشته و نفوذش بگریزد.[۸۲] در «نهاده‌ی هفتم» به صراحت می‌آید که تاریخ‌نگار تنها با فاتحان همفکر است و هر تاویل از گذشته، در بند منافع فاتحان گذشته و امروز است. تاریخ در حکم همفکری با حاکمان است. تاریخ را فاتحان می‌نویسند و این جنبه‌ی تاریخی، در خود، هیچ نیست مگر جلوه‌ی رنج‌های گذشتگان. آنچه امروز وعده‌ی رهایی به نظر می‌آید، انباشت رنج‌هاست. هر سند تمدن در عین حال سندی است از بربریت که تنها خبر از پیروزی‌ها نمی‌دهد. «سرچشمه‌ی امروز... صرفاً مدیون اندیشه‌ها و استعدادها نیست، بل مدیون رنج‌های بی‌نام و نشان و از یاد رفته‌ی کسانی است که با آن اندیشگران و مستعدان همروزگار بودند».[۸۳]

در «نهاده‌ی هشتم» حکمی تکان‌دهنده می‌آید: «سنت ستمدیدگان به ما یاد می‌دهد که وضعیت فوق‌العاده‌ای که در آن به سر می‌بریم نه استثناء بل قاعده است».[۸۴] این آوای اندیشمندی است که از توفان ۱۹۴۰ می‌شنویم. او با آرمان‌های انقلابی زندگی فعال فکریش وداع می‌کند و به ما می‌گوید که مدرنیته زاینده‌ی لحظات بحرانی و «این وضعیت فوق‌العاده و خطرناک» نیست، بل تمامی تاریخ مدرنیته این وضعیت است. بحرانی است مداوم. این سان توسعه و پیشرفت بی‌معنا می‌شوند «یک دلیل اقبال فاشیسم این است که مخالفانش آن را به نام توسعه همچون ضرورتی تاریخی پذیرفتند».[۸۵] تصویر کامل مدرنیته در «نهاده‌ی نهم» می‌آید:

> پرده‌ای نقاشی از کله به نام «فرشته‌ی نو»، فرشته‌ای را نشان می‌دهد که می‌کوشد تا از آن مکانی بگریزد که انگار مدت‌ها آنجا در اندیشه ایستاده بود. چشم‌هایش می‌درخشند، دهانش باز است و بال‌هاش گشوده‌اند. فرشته‌ی تاریخ را نیز می‌توان چنین تصویر کرد. روی به گذشته دارد، در حالیکه ما شاهد زنجیره‌ای از

رخدادهاییم او، تنها، شاهد فاجعه‌ای یکه است. فاجعه‌ای که ویرانه‌ها می آفریند و به زیر پایش می‌ریزد. فرشته می‌خواهد بماند، مردگان را بیدار کند و همه چیز شکسته را باز بسازد. اما تندبادی که از بهشت می‌وزد، چنان با شدت بر بال‌هایش می‌پیچد که توان بستن آن‌ها را نمی‌یابد. این توفان به گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر او را به سوی آینده‌ای پیش می‌راند که پشت بدان داشت. زیر پایش انبوه ویرانه‌ها سر بر آسمان می‌کشند. این توفان را ما توسعه می‌خوانیم.[۸۶]

نکته اینجاست که فرشته رو به سوی ما دارد. تندباد را نگاه ما به جانب او می‌فرستد. نگاه ما، بینش ما، که از پندار بهشت مدرنیته می‌درخشد، اما از سوی گذشته می‌آید، به سان توفانی امکان ساختن سعادت را از فرشته می‌گیرد. تندباد توسعه.

کانت می‌گفت که بنیان روشنگری و مدرنیته ادراک اکنون یا زمان حاضر است. بنیامین در ***نهاده‌های فلسفه‌ی تاریخ*** می‌گوید که این مبنا، زمان حاضر را لحظه‌ای از توسعه می‌شناسد. او نشان می‌دهد که درک سوسیال دمکراسی از توسعه تا چه حد خطرناک بود و هست. «توسعه چیزی مقاومت ناپذیر به نظر آمد که به گونه‌ای خودکار در مسیری مستقیم (یا مارپیچ) پیش می‌رود». اما این پیشرفت خیالی است. در «نهاده‌ی چهاردهم» می‌خوانیم «تاریخ موضوع ساختاری است که جایگاهش نه زمان تهی و همگون، بل زمانی است برآمده از حضور اکنون، jetzeit».[۸۷] اینجا بنیامین از واژه‌ی کانتی Gegenwart استفاده نکرده که به سادگی معنای «زمان حاضر» را دارد، بل از حضور اکنون حرف زده است. شاید او این مفهوم را از Nunc Stans در عرفان مسیحی به دست آورده بود: اکنون نه چون لحظه‌ای یا پاره‌ای از کلیت زمان، بل به مثابه واقعیتی که خود را به گذشته تحمیل می‌کند، و تاویل‌های از گذشته را می‌سازد. اکنون یا زمان حاضر هیچ نیست مگر پذیرش یک معنا، یا یک تاویل خاص. پس تصویرهای مدرنیته یعنی بالغ شدن، ادراک امروز، فهم از دگرگونی، همه قصه‌های کهنه و هزار بار گفته و شنیده‌ای می‌شود.

در «واپسین نهاده» می‌خوانیم: «یکی از زیست‌شناسان روزگارمان نوشته است که «پنجاه هزار سال زندگی انسان هوشمند در قیاس با تاریخ زندگی ارگانیک روی زمین، همچون دو ثانیه‌ی پایانی است در قیاس با بیست و چهار ساعت زندگی روزانه. در این مقیاس تاریخ انسان متمدن فقط یک پنجم از واپسین ثانیه‌ی ساعت آخر محسوب می‌شود». زمان حاضر یا اکنون، همچون الگوی یک زمان استوار به مسیانیسم تمامی تاریخ انسان را همچون چکیده‌ای خیره کننده دربر دارد، درست همچون جایگاه تاریخ انسانی در جهان هستی».[۸۸]

فصل پنجم

مدرنیته‌ی ناتمام

تنها با کنش خودویرانگری است که ابلیس
می‌تواند از خداوند مستقل شود

کارل اتو آپل

اگر به نخستین فصل کتاب حاضر دقت کنید، می‌بینید که در میانه‌ی آن لحن کلام دگرگون شده است، یعنی شیوه‌ی نگرش فیلسوفانی که عقایدشان مورد بحث بوده، نسبت به مدرنیته عوض شده است. در حالیکه می‌توان کانت و هگل را ــ البته به دو دلیل متفاوت ــ فیلسوفان مدرنیته خواند و دید که مارکس و وبر هم با همه‌ی نقدها و تردیدهایشان سرانجام به حکم روزگار نو تسلیم می‌شدند، اما با نیچه نقد رادیکال به مدرنیته آغاز می‌شود، و این نقادی از جنبه‌های گوناگون و بنا به بینش‌ها و آیین‌های فلسفی متفاوت، تا سده‌ی حاضر ادامه یافته، و اندیشمندان برجسته‌ای از رویکرد مدرن به علم، تکنولوژی، فرهنگ و جامعه به شدت نقد کرده‌اند. در این فصل از اندیشه‌ی فیلسوفی بحث می‌کنم که وابسته است به مکتب فرانکفورت و پیش‌برنده‌ی میراث نظریه‌ی انتقادی. نگاه او به مدرنیته، و لحن نوشته‌هاش خالی از ایراد و انتقاد نیست، اما در تحلیل نهایی مدافع بنیان و اصل آن است، و می‌توان گفت که از این نظر تا حدودی به مارکس همانند است. انتقادهایش چندان پیش نمی‌رود که اصل پیشرفت روزگار نو را مورد تردید قرار دهد، بل خود نیز می‌گوید که نقد را جهت زدودن نابه سامانی‌ها، تناقض‌ها، و عوامل دشواری‌ساز ارائه می‌کند تا «طرح ناتمام مدرنیته» به انجام رسد. یورگن هابرماس از آن لحن تلخ و بینش ناامیدی که *دیالکتیک روشنگری* آدورنو و هورکهایمر را به آثار هنری اکسپرسیونیست‌ها نزدیک می‌کرد، فاصله گرفته است، یعنی از آن ندای آپوکالیپتیک (آخر زمانی) که در نوشته‌های استادانش آمده دور می‌شود و نظریه‌ی انتقادی را نخست تبدیل می‌کند به برداشتی شناخت‌شناسانه، و سپس از آن بشارتگر خرد ارتباطی می‌سازد. هابرماس در خرد ارتباطی راه چاره و نجات می‌یابد، به نظر او دیگر بحران روزگار نو بن‌بست یا مصیبت چاره‌ناپذیر نیست، بل موقعیتی است که هم امکان رهایی را فراهم می‌آورد، و هم امکان رسیدن به پایان را. اینجا بحث او، فقط از این دیدگاه، به مفهوم «تقدیر تکنولوژی» که مارتین هیدگر مطرح کرده، نزدیک می‌شود، جدا از آن همه

نقدها که او به هستی‌شناسی هیدگر نوشته، و آن حکم نامنصفانه‌ای که در حق «بنیان فاشیستی» *هستی و زمان* ارائه کرده است.

اندیشه‌ی یورگن هابرماس در مورد مدرنیته باید جدی گرفته شود. زیرا امروز او یکی از جدی‌ترین مدافعان روزگار نوست، و به همین دلیل هم در قلمرو اندیشه و فلسفه «خلاف جریان» شنا می‌کند. فکر هابرماس در پیدایش «منطق مکالمه» تاثیر زیادی داشته، زیرا هم در آثارش به اهمیت کنش متقابل و خرد ارتباطی پرداخته است، و هم به گونه‌ای مداوم با اندیشمندان و فیلسوفان به بحث نشسته است. در سه دهه‌ی گذشته هابرماس با کارل پوپر و هانس آلبرت درباره‌ی پوزیتیویسم، با نیکلاس لوهمان درباره‌ی «نظریه‌ی سیستم‌ها»، با هانس گئورگ گادامر درباره‌ی زبان، سنت و تاویل، با کارل اتو آپل درباره‌ی اخلاق ارتباطی، با ژان فرانسوا لیوتار درباره‌ی اندیشه‌ی پسامدرن بحث کرده است، و نقدهای مهمی به متفکران مدرن و فیلسوفان دوران ما نوشته است، از هوسرل و پیرس، تا وبر و هیدگر، باتای و بلانشو، فوکو و دریدا.

این نکته‌ی آخر بسیار مهم است. از هابرماس می‌توان در زمینه‌ی عقاید بسیار آموخت، اما یکی از مهمترین درس‌هایش، خاصه برای روشنفکران ایرانی امروز، رعایت اخلاق مکالمه و بحث است. هابرماس که در ژرف‌ترین و جدی‌ترین نکته‌ها با دیگران اختلاف نظر داشت، هرگز از قاعده‌ی منطق مکالمه خارج نشد. نسبتی ناروا نداد و بحث را به کژراهه نکشاند. او همواره شرافت اخلاق روشنفکرانه را رعایت کرد. حتی حکمش درباره‌ی *هستی و زمان* هیدگر که به گمان بسیاری تند است و آن را در سطور بالا «نامنصفانه» خواندم، نتیجه‌ی بحثی استدلالی است و دقت به نکته‌هایی از کتاب فیلسوف. جمله‌ای در آن نمی‌توان یافت که دال بر خصومتی شخصی باشد، یا به نیّت توهین و بدنام کردن نوشته شده باشد. هابرماس در تندترین نوشته‌های جدلی‌اش علیه فیلسوفان پسامدرن لحظه‌ای این تصور را ایجاد نکرد که حقیقت یکسر نزد اوست و وظیفه‌اش صرفاً «افشای حریف» است. شیوه‌ی بحث هابرماس نمایانگر پیشرفتگی فکر فلسفی غرب است.

مفهوم نقادی در آثار هابرماس

هابرماس در آغاز کار فلسفی‌اش، در مقاله‌ی «میان فلسفه و علم: مارکسیسم چون نقادی» نوشت: «نقادی باید میان فلسفه و علم جای گیرد».[۱] او این حکم مارکس را نپذیرفت که خواست‌ها و نتایج فلسفه تنها زمانی برآورده می‌شود که «فلسفه خود را نفی

کند و دیگر به عنوان فلسفه وجود نداشته باشد». برعکس، به نظر او نقادی و علم نمی‌توانند مستقل از خرد فلسفی باشند. این یگانه موردی نیست که هابرماس بر فاصله‌اش از اندیشه‌ی مارکس انگشت گذاشته است، اما باید گفت که این فاصله در برابر اهمیتی که او برای کار مارکس قائل است چندان نیست. هابرماس در بسیاری از مهمترین نکته‌ها و معضل‌های فلسفی آثارش، و به ویژه در قلمرو اندیشه‌ی انتقادی دنباله‌روی مارکس است. او کار مارکس را تداوم منطقی و عقلانی و آگاهانه‌ی سنت کانت و هگل می‌شناسد و نوشته است که نقادی جدید، در هر شکل خود، به اندیشه‌ی مارکس وابسته است. هابرماس می‌گوید که هم ناقدان مارکس و هم اکثر مدافعان و هوادارانش از درک اهمیت نظر او درباره‌ی ایدئولوژی یا آگاهی دروغین بازمانده‌اند، یعنی اهمیت این نکته را درنیافته‌اند که مارکس نقد و ایدئولوژی را با هم مطرح کرده و یادآور شده که آن آگاهی که می‌کوشد واقعیت باژگونه را دریابد، و به ویژه این نکته را بازشناسد که چرا مردم آن را کل واقعیت می‌پندارند، نقادانه است. هنگامی که مارکس در آغاز دهه‌ی ۱۸۴۰، یعنی در سرآغاز کار فکری‌اش، از آیین فلسفی هگل و از فلسفه سیاسی او نقد می‌کرد، در واقع از دیدگاهی ایدئولوژیک که واقعیت را باژگونه می‌دید انتقاد داشت، دیدگاهی که از ایده‌ی دولت می‌آغازید و نه از مناسبات واقعی موجود که دولت را ساخته‌اند. باز زمانی که مارکس کار خود را «نقادی اقتصاد سیاسی» نام می‌گذاشت، از دیدگاهی در اقتصاد سیاسی انتقاد داشت که نه از مناسبات راستین تولیدی، بل از پیش‌فرض‌هایی آغاز می‌کند که خود به گونه‌ای نقادانه بررسی نشده‌اند، بل برعکس به شکلی جزمی پذیرفته شده‌اند.[۲] این همراه شدن نقد با ایدئولوژی ریشه در ادراک مارکس از واقعیت دارد. به نظر او واقعیت تنها و به سادگی روی هم قرار گرفتن یا ردیف شدن حقایق ناب نیست، بل همراه با این حقایق، «توصیف حقایق» نیز هست. یعنی مجموعه‌ای است از داده‌های عینی همراه با ادراک و بیان این داده‌ها. متون نوشتاری، عقاید بیان شده، جهان‌بینی یا ادراک توصیف شده (یا به زبان امروزی ایدئولوژی) خود پاره‌ای است از واقعیت، که به سهم خود شکل دهنده‌ی تکامل بعدی آن است. از این رو نقادی واقعیت ابژکتیو و موجود به نظر مارکس از راه نقادی متون و کتاب‌ها نیز ممکن است، نقدش به فلسفه‌ی سیاسی هگل که در واقع بررسی قطعه‌هایی از کتاب *فلسفه‌ی حقوق* اوست، نقدی است به مناسبات سیاسی حاکم در آلمان در دهه‌های ۱۸۲۰ تا ۱۸۴۰، یعنی انتقادی است به قانون اساسی و بنیان فکری زندگی سیاسی آلمان، و افزون بر آن ریشه‌یابی زندگی مادی است، که به آنچه در پیکر مناسبات حقوقی-سیاسی نمایان می‌شود، بی‌اعتنا نمی‌ماند.

به نظر روشنگران، نقد ایدئولوژی همان نقد بد فهمیدن بود. آنان می‌گفتند که واقعیتی وجود دارد که درست درک نمی‌شود، پس درست به بیان درنمی‌آید، کار ما این است که

این فهم و بیان نادرست را نقد کنیم، یعنی نیک و بدش را از یکدیگر جدا کنیم و راه را برای درک درست از واقعیت بگشاییم. اما مارکس نقد ایدئولوژی را چنین ساده «نقد فهم غلط» نمی‌دانست. آگاهی دروغین خود بخشی از واقعیت است، و این واقعیت نه‌تنها باید درک شود، بل باید دگرگون شود. به نظر هابرماس پیشینیان واقعیت باژگونه را کل واقعیت می‌شناختند، و مارکس آن را لحظه‌ای از واقعیت می‌دانست، لحظه‌ای که باید عوض شود. پس نقد به ایدئولوژی باید جدی و رادیکال باشد، یعنی به شکلی بنیادین گامی باشد جهت دگرگونی واقعیت موجود. محتوای آگاهی (محتوای ایدئولوژی) پندارگون نیست، بل واقعی است و باید تغییر کند. اقتصاددانان کلاسیک نیز بیان خود را از زندگی اقتصادی (از نیروهای تولیدی که در پله‌ی خاصی از تکامل خود نسبتی ویژه یافته بودند با مناسبات تولیدی) شکل درست و ادراک آن واقعیت می‌پنداشتند، در نقادی مارکس آشکار می‌شود که از راه بررسی این شکل، یعنی با پژوهش نقادانه‌ی «نظریه‌های ارزش افزونه» می‌توان نه‌فقط آن نسبت نیروهای تولید و مناسبات تولید را شناخت، بل مهمتر از آن نسبت مورد شناخت را نپذیرفت.

برای مارکس ضابطه‌ی اصلی نقادی پراکسیس انسانی بود. این نظر که ضابطه در نقادی مهمترین نکته است، در آثار پایه‌گذاران نظریه‌ی انتقادی باقی ماند، و میراثی شد برای هابرماس. هورکهایمر در مقاله‌هایش در دهه‌ی ۱۹۳۰ بارها نوشت که باید بتوان میان نقد و شک‌آوری (یا عدم یقین) تفاوت گذاشت. ضابطه برای هورکهایمر همچنان پراکسیس بود. باید بتوان در نقد ایدئولوژی، هر اندیشه را به وضعیت تاریخی ـ مادی آن بازگرداند، یعنی به موقعیتی که در آن پدید آمده است، و به زمینه‌ی واقعی منافعی که پشت آن پنهان شده‌اند. هگل در بررسی وابستگی هر چیز، آن را به «حقیقت نامتناهی» پیوسته نمی‌دانست، بل هر چیز را «در نسبتی که با نظام حقیقی می‌یابد» بازمی‌شناخت. یعنی به نظر او نقادی نفی نبود، بل تعالی (aufhebung) بود. قرار دادن هر چیز در نظام بود. هورکهایمر از این پایه‌ی اصلی آغاز کرد، اما به هگل نیز انتقاد داشت. او در مقاله‌ی «درباره‌ی حقیقت» نوشت که هگل به جنبه‌ی متعیّن و دقیق تجربه بی‌توجه بود. او چنان مجذوب نظام خود بود که منافع و مصلحت‌های مادی زمانمند را از نظر دور می‌داشت. هورکهایمر می‌گفت که آدم‌ها به گونه‌ای **واقعی** زندگی می‌کنند، مواد مادی را برمی‌گزینند، کار می‌کنند، از زبان استفاده می‌کنند و روابط اجتماعی می‌یابند. هابرماس این همه را «زیست جهان» می‌نامد که البته ریشه‌ی آن در کتاب *بحران* هوسرل است. این زیست‌جهان است که هم موارد مورد نقد را می‌سازد و هم ضابطه‌ی اصلی نقادی را به دست می‌دهد: کار و کنش افراد.

در ادامه‌ی این فصل باز از زیست‌جهان بحث می‌کنم، اما اینجا باید به یاری نقد

هابرماس از پوزیتیویسم، مفهومی را که او از نقادی در سر دارد، روشن کنم. یکی از شعارهای مهم روشنگری علم بود. رهایی از راه دانش و به یاری آن ممکن بود. دانایی گشایشگر آزادی و نیک‌بختی، اسلحه‌ای علیه سنت و بازمانده‌های خرافی و فکری و اجتماعی سده‌های پیش دانسته می‌شد. علم هم نگاهی به آینده است، و هم به تصور ما از رهایی شکل می‌دهد. شعار علم و خردباوری، وفرجامی که به عنوان سعادت پیش روی انسان و تاریخ می‌گذاشت، به چشم اندیشمند تلخ‌اندیشی چون آدورنو به کار گول زدن بچه‌ها می‌آمد، و حتی شعاری بود غیراخلاقی: «پس از آن همه فاجعه و فاجعه‌هایی که در پیش‌اند...» آدورنو تا آنجا پیش می‌رفت که حتی شاعری را پس از آشویتس کاری غیر اخلاقی و ناممکن می‌خواند. اما هابرماس اینجا از دوست و استاد خود دور می‌شود. شناخت‌شناسی او (به شیوه‌ی مارکس) عنصری آینده‌نگر همراه دارد، به این معنا که به موقعیتی دیگر می‌اندیشد، و از آن، نکته‌هایی برای بحث امروز خود استنتاج می‌کند. او نیز تصوری (اگر نگوییم آرمانشهری، دستکم پندارگون) از آینده و از توان‌های آدمی در «انسانی کردن علم»، «دگرگون کردن مناسبات اجتماعی»، و «به انجام رساندن طرح روشنگری و مدرنیته» در سر دارد، و می‌خواهد به سهم خود در «آزاد کردن دانش از منافع» یاری رساند. از این رو به نقادی هورکهایمر از پوزیتیویسم باز می‌گردد، و به آن حکمی که اعلام می‌کند که می‌توان و باید به یاری نظریه‌ی انتقادی، پیشنهاده‌های بنیادین شناخت‌شناسی علمی را «زیر سئوال» برد، و هراسی از معیارهای ارزشی نداشت که از هیوم تا کارناپ، فیلسوفان تجربی، عقلی و تحلیلی را در محدوده‌ی تنگ منافع زندانی کرده است.

تامس مک‌کارتی مترجم انگلیسی چند اثر مهم هابرماس، که خود چند کتاب معتبر درباره‌ی او نوشته است، در آغاز پیشگفتاری که به کتاب ***ارتباط و تکامل جامعه*** (۱۹۷۹) که مجموعه‌ی چند مقاله‌ی هابرماس است نوشته که هدف هابرماس را می‌توان چنین توصیف کرد: هابرماس می‌خواهد نظریه‌ای اجتماعی پایه گذارد که انتقادی، تجربی و علمی باشد، بی‌آنکه به علوم تجربی- تحلیلی تقلیل یابد، نظریه‌ی او باید فلسفی به معنای نقادانه باشد، بی‌آنکه به «یک فلسفه‌ی اولی» رها از پیش‌فرض‌ها و پیشنهاده‌ها تبدیل شود، نظریه‌اش تاریخی هست بی‌آنکه تاریخیگر باشد، پراتیک هست، به معنای اینکه به سوی کنش سیاسی رهایی‌بخش راستا دارد، بی‌آنکه این کنش به معنای نظارت تکنولوژیک-اداری باشد.[۳] این هدف با روشی دنبال شده که هر دم بیشتر هابرماس را به درستی «منطق مکالمه» مطمئن کرده است. مکالمه، به ویژه در دومین دوره‌ی کار فکری هابرماس (آثار دهه‌ی ۱۹۸۰ او) یکی از مهمترین اصول فلسفه‌اش محسوب می‌شود.

بنیان نقادانه‌ی کار هابرماس در مورد پوزیتیویسم، به گونه‌ای ــ البته شگفت‌آور ــ هم

شکل است با نقد او به استادانش یعنی به هورکهایمر و آدورنو. او در رد کردن بینش ناامید **دیالکتیک روشنگری** با سرسختی از این نظر دفاع کرد که هر چند نمی‌توان دربست تسلیم خردباوری روشنگران شد، اما کاربرد اجتماعی باورشان به خرد، همراه بود با ایده‌ای که از آزادی مطرح می‌کردند و این همبسته‌ی خرد و آزادی هنوز زنده است و فعلیت دارد. علم‌گرایی (که هابرماس آن را wissenchaftlichkeit می‌خواند) یا آنچه فیلسوفان تحلیلی Scientism می‌نامند، این همبسته را از یاد می‌برد و می‌پندارد که خرد علمی که در نهایت استوار به تجربه است، رها از ارزش‌های اجتماعی، منافع طبقاتی و در نهایت مستقل از ادراکی از رهایی و بهروزی ممکن است. در نتیجه‌ی این بی‌دقتی است که تکنوکراسی و فن‌باوری technicism سر برآورده و چون ایمانی تازه در برابر علم‌گرایان قد علم کرده است. هابرماس آن علم‌گرایانی را پوزیتیویست می‌خواند که در فهم این نکته درمانده‌اند که نه‌فقط علم بل علم‌گرایی نیز پدیداری است تاریخی و محصول مدرنیته. او باور آنان به رهایی از ارزش‌ها در کار علمی را «نهادن صورتک ایدئولوژیک بر چهره‌ی واقعیت می‌خواند.[۴] از اینجا هابرماس مفهوم تازه و تا حدودی غریب «مدرنیته چون مجموعه‌ای ایدئولوژیک» را پیش می‌کشد.

هابرماس میان خردباوری روشنگری که یک بار آن را مدرن و بارها نقادانه خوانده است و خردباوری پوزیتیویستی «یا دگماتیک»، تفاوت می‌گذارد. روشنگران خرد را با پیشرفت علم و تکنولوژی همراه می‌دانستند، اما هیچ اعتقاد نداشتند که هر جا پیشرفت فنی به هر دلیل کند شود، کارکرد خرد نیز کند خواهد شد. آنان ایده‌ی فلسفی خرد را فراتر از عملکرد علم و فن می‌دانستند. به همین دلیل هم، از ماتریالیست‌های دگماتیک روزگارشان بسیار دور بودند، یعنی از کسانی که کارکرد خرد را نتیجه‌ی عملکرد زیست‌شناسانه و مکانیکی می‌شناختند. تقلیل پوزیتیویستی که تمامی عناصر تصمیم‌گیری و خردورزی انسانی را به «کارکرد مکانیسم» تحویل می‌دهد ریشه در چنان برداشت‌هایی دارد، و هیچ شباهتی با درک روشنگران از عقل ندارد. اگر ایدالیست‌های آلمانی، به ویژه کانت و فیشته توانستند میان ایده‌ی خود از خرد (که هابرماس می‌گوید در عین حال «خواست خرد» نیز بود)[5] و برداشت روشنگران همخوانی ایجاد کنند، به دلیل همان ادراک روسو، ولتر و نویسندگان دانشنامه از عقل بود، که نمی‌گذاشت مجموعه‌ای از کیفیت‌های اخلاقی، انسانی و نقادانه خارج از دامنه‌ی بحث بماند. رادیکالیسم روشنگری که با نبرد برای آزادی‌ها، و حقوق اجتماعی و انسانی همراه بود، هیچ شباهتی با برداشت‌های اجتماعی از علم‌گرایی مکانیکی و پوزیتیویستی ندارد. در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم که این برداشت‌ها سلطه یافت، خرد چون کارکردهای خود نمایان شد، به گفته‌ی نیچه آن ایام، روزگار پیروزی روش علمی بود بر علم. روزگاری بود

که در آن خرد، در همبسته‌ی فنی- اجتماعی «حل شد» و دانشی «علت و معلولی، استقرایی» پدید آمد که در آن جنبه‌ی پوزیتیویستی علم طبیعی و کاربردهای فنی، آرمانی شد. جز جرقه‌هایی از سویه‌ی نقادانه‌ی خرد، باقی نماند که به‌کار رویارویی با دگماتیسم آمد، هر چند که خودگاه به چیزی یاری رساند که به نظر هابرماس «دگماتیسم نسبیت مطلق» است. به هر رو آن باور به «بی‌طرفی ارزشی» در بررسی علمی که پوزیتیویست‌ها تبلیغ می‌کنند، در گام نخست بر اساس بی‌اعتنایی به این نکته شکل گرفت که بی‌طرفی علمی خود یک ایدئولوژی است که یکی از مایه‌های اصلی آن هم دقت است: هر چیز که «با دقت علمی» قابل بررسی و تبیین نباشد، موردی است دگماتیک.

از نیچه به بعد این گونه خردباوری و علم‌گرایی مورد انتقاد قرار گرفت. اندیشگران مکتب فرانکفورت هم در نظریه‌ی انتقادی، هرچند چندان از اندیشه‌ی نیچه سود نبردند، اما در برابر عقل‌باوری دگماتیک ایستادند و آن را خرد فنی یا ابزاری خواندند. هورکهایمر و مارکوزه با طرح نقد از عقلانیت وبر آن را هم ابزاری برای تداوم سلطه‌ی سرکوبگر بر طبیعت و انسان خواندند و نوشتند که اگر سیماچه‌ی ایدئولوژیک این تلقی را برداریم، آن را چنانکه هست، یعنی همچون «خردباوری اقتصادی» خواهیم شناخت. اما این گریز از خردابزاری به نظر هابرماس خود به مفهومی دیگر از خردباوری منجر می‌شد. هابرماس در بحث با مارکوزه در مقاله‌ی «تکنیک و علم به مثابه ایدئولوژی»،[۶] میان دو گونه «خردباوری» تفاوت گذاشت. نخستین را ـ که به برداشت وبر از عقلانیت نزدیک است ـ باور به کارکرد خرد در علم و تکنولوژی دانست، یعنی در حدّ کاربرد داده‌ها در خدمت هدفی از پیش معیین (یا تا حدودی معلوم). اما در گستره‌ی اقتصادی و نهادیِ «کادر نهادی» (مفهومی بیش وکم همانند با مفهوم «مناسبات تولید» نزد مارکس) به برداشت جدیدی از خردباوری می‌رسیم: گونه‌ای «از میان بردن محدودیت‌های ارتباط». هابرماس این مفهوم را «خردباوری سیاسی» می‌خواند که خواهیم دید به معنایی تازه از سیاست استوار است: کاربرد خرد چون نیروی شکل یافته از مناسبات انسانی و ارتباطی. پس تفاوتی هست میان خرد همچون خواست یا اراده‌ی منفعت و مصلحت، که به نظر آزادی‌بخش می‌آید، و خرد چون ساحت ارتباطی و اجتماعی که زاده‌ی مصلحت‌اندیشی و چاره‌جویی جمعی و مکالمه است. نخستین در حدّ تکنیک مطرح می‌شود، یعنی در حدّ سازماندهی عقلانی نیروها جهت رسیدن به هدفی از پیش تعیین شده، دومی در حد پراتیک مطرح می‌شود، یعنی مفهومی که اخلاقی نیز هست.

هیوم که بررسی داده‌های حقیقی و استنتاج علمی از آن‌ها را مستقل از نظام ارزش‌ها می‌دانست، میان ادراک علمی و توصیف هم تفاوت می‌گذاشت. هورکهایمر در *نظریه‌ی انتقادی* می‌گوید که توصیف اگر به معنای نسبت نتیجه‌ی یک استنتاج با کلیت باشد، در

کار علم گریزناپذیر است.[۷] باید به یاد داشت که در بررسی علمی ادعای جهانشمولی نهفته است، که در تضاد با استنتاج رها از ارزش‌ها درمی‌آید. نقادی به معنای جای دادن جزء در کل است و انکار فرض خودبسندگی جزء. کنش انتقاد به معنایی که هگل نیز در سر داشت انکار ناب نیست، بل درک فراشد دیالکتیکی وابستگی (و میزان جدایی یا استقلال) پدیدارهاست. هورکهایمر همین نکته را در مورد روش هگل نیز به کار گرفت و نشان داد که می‌توان مفهوم متافیزیکی تکامل تاریخ را با دیدگاهی جایگزین کرد که در آن تاریخ بنا به میزان یا قاعده‌های خود حرکت نکند، بل حرکتش وابسته باشد به اراده، خواست و کنش‌های افرادی که همچون سوژه (به معنای شناسنده و فاعل) عمل می‌کنند. پس تاریخ نه چون فراشدی کلی و تام‌گرا، یا حقیقتی از پیش معلوم (و «فرض شده») بل چون «واقعیتی در حال ساخته شدن و شکل‌گیری» مطرح می‌شود. نتیجه‌ی منطقی این نکته‌ی آخر چنین است که خود «نظریه‌ی انتقادی» نیز چون پراکسیس افراد و «لحظه‌ای تاریخی» شکل می‌گیرد، و چه بسا در روزگاری که شرایط مادی لازم برای پیدایش آن فراهم آمده است، به دلایلی ذهنی و فکری پدید نیاید. از سوی دیگر هورکهایمر نشان داد که هر واقعیت اجتماعی دو جنبه دارد. به عنوان مثال، کار در خود پیش‌شرط رهایی را فراهم می‌آورد، اما آن‌سان که هست و شکل می‌گیرد، در حکم از شکل افتادگی نسبت انسان با طبیعت و با دیگر افراد است. هر پدیدار اجتماعی و فرهنگی نیز در خود سویه‌ای پذیرا نسبت به نظام موجود و شرایط و پیشنهاده‌های پیدایی خود دارد، اما از سوی دیگر جنبه‌ای متضاد با آن را هم (که خبر از نپذیرفتن می‌دهد) می‌پروراند. هابرماس با پذیرفتن این نکته به خود هورکهایمر و به مارکوزه انتقاد می‌کند که آنان در انکار عقلانیت مورد نظر وبر این دوسویگی را از یاد برده‌اند و ندانسته‌اند که مفهوم توسعه و پیشرفت که سازماندهی عقلانی مورد نظر وبر استوار بدان است، بیان موقعیتی نابخردانه در نظام تولید و جامعه نیز هست، و این جنبه‌ی پیشرو و مهمی در کار وبر است.[۸]

نظریه‌ی انتقادی در آغاز پیدایش خود میان سلطه بر طبیعت خارجی (تکنولوژی، صنعت و ...) و سلطه بر طبیعت درونی (اقتدار، پایگان‌های اجتماعی، نابرابری‌ها و...) تفاوت نمی‌گذاشت. هابرماس نشان داد که هرچند این دو با هم نسبت نزدیک دارند، اما از یک منطق پیروی نمی‌کنند و به یقین یکی نیستند. منطق خردباوری ابزاری از بررسی گونه‌ی نخست سلطه به دست می‌آید و دانسته می‌شود. آن روش و نظام خردباوری ابزاری که به قیاس، استقراء، علت و معلول و ... استوار است در گستره‌ی زندگی و ارتباط‌های اجتماعی شکلی از شیئی شدگی مناسبات انسانی را نشان می‌دهد. در منطق زندگی اجتماعی ضابطه‌های کارآ به «طبیعت درونی» مرتبط می‌شوند. منطق مکالمه

امکان نمی‌دهد که همان درجه‌ای از بیان صوری که در خردباوری ابزاری حاکم است، شکل گیرد. برای سوژه، چون در گستره‌ی طبیعت درونی وجود دارد (و چون بنا به منطق خردباوری ارتباطی شناخته می‌شود) ممکن نیست که خود را با اطمینان فراتر از تاریخ (یا خارج آن) قرار دهد و به دنیای ابژه‌ها دقت کند. سوژه در قلمرو وجودی‌اش یعنی تاریخ شناختنی است، پس با دقت به زبان و ارتباط می‌توان موفقیت‌های بیناذهنی، یا نسبت‌های آگاهانه سوژه‌ها با یکدیگر، و سرانجام خودآگاهی آن‌ها را شناخت و درک کرد.

نظریه‌ی انتقادی هابرماس به گسست از یکتانگری در علوم منجر می‌شود. تمایزی که در سده‌های هفدهم میان «علوم دقیق» و «هنرها» می‌گذاشتند، ریشه در اندیشه‌ی رنسانس داشت. فرانسیس بیکن با توجه به این ریشه متافیزیک، هنرشناسی، مباحث کلامی و اخلاقی را از پژوهش طبیعت جدا می‌دانست. در کار علم طبیعت که به گمان او به استقراء استوار است احکام «غیرعلمی» به کار نمی‌آیند. تامس هابس کوشید تا ثابت کند که احکام غیرعلمی در بررسی گستره‌ی مناسبات انسانی و به ویژه در سیاست نیز به کار نمی‌آیند. او شاید نخستین اندیشمندی بود که از «تبدیل سیاست به علم» یاد کرد. هابس در نزدیک کردن علم طبیعت و علم سیاست، سودای دست‌یابی به قوانین و نتیجه‌هایی را داشت که «استحکام قوانین علم طبیعت» را داشته باشند. این همه همراه بود با آشکار شدن دستاوردهای فیزیک، ریاضیات و نجوم. از گالیله به بعد، به ویژه پس از نیوتون رویای علمی کردن «ادراک ما از مناسبات اجتماعی و فرهنگی» رشد کرد. اما ویکو یکی از آن اندیشمندان انگشت‌شماری بود که به این بنیان طبیعی علم انسانی شک کرد. او به بررسی انتقادی «گوهر ریاضی» نظریه‌های جدید پرداخت، و سرانجام علیه گسترش دامنه‌ی آن به قلمرو «علم تاریخ»، بحث کرد. بر پایه‌ی بحث او ـ که علیه سوژه‌ی دکارتی هم هست ـ امروز می‌توان استدلال کرد که یقین هندسی نتیجه‌ی هم‌نظری درباره‌ی تعریف‌های آن است (پذیرش قراردادها و رمزگان است و نه «تشتت آراء» بر اثر بحث نقادانه درباره‌ی آن‌ها)، از این رو، برخلاف باور مسلط علمی باید گفت که آن یقین ریاضی به هیچ رو نتیجه‌ی بازتاب واقعیت درونی طبیعت نیست. ویکو تا آنجا پیش رفت که نوشت ما تنها چیزهایی را می‌شناسیم که خود آن‌ها را ساخته باشیم، یعنی دانش همان کشف اهداف و نیت‌هاست، و طبیعت که ساخته‌ی خداوند است بر ما آشکار نیست زیرا نمی‌توانیم به نیت معمارش پی ببریم. علوم طبیعی فقط می‌توانند چگونگی‌ها را کشف و آشکار کنند، اما در مورد زبان، اسطوره، هنر، نهادهای زندگی اجتماعی، و در یک کلام درباره‌ی آفریده‌های انسان راه پرسش و چرایی گشوده است. نابسندگی تحلیل علمی آنجا دانسته می‌شود که با آن بخواهیم قانون‌های اخلاقی را دریابیم.[۹]

در دفاع از ویکو ــ و علیه رفتارگرایان ــ می‌توان گفت که ناتوانی دانش طبیعی در پایان سده‌ی نوزهم و آغاز سده‌ی بیستم با این مثال دانسته می‌شود که خواستند از راه کالبدشکافی مغز ساز و کار حافظه را بشناسند، و یا رازهای زبان‌آموزی را دریابند. از تمایزی که ویکو میان علم انسانی و علم طبیعی قائل شد، حتی در کار فیلسوفی چون هگل که سازنده‌ی نظامی فلسفی بود، اثری می‌توان یافت. هگل نیز میان خرد به معنایی ترکیبی (vernunft) و خرد تحلیلی (verstand) تفاوت قائل شده بود. در پایان سده‌ی نوزدهم، ویلهلم دیلتای به صراحت میان علوم انسانی و علوم طبیعی تفاوت گذاشت و کارش ریشه در برداشت ویکو داشت، و یکسر برخلاف باورهای مسلط دورانش بود. پس از دیلتای هینریش ریکرت میان «علوم معنوی یا روحانی» (علم انسانی) و «علوم طبیعی» تفاوت قائل شد. نخستین، متوجه کنش‌های نیت‌مند اجتماعی و ارزش‌های نهادی شده است، در حالیکه دومی به پدیدارهای یکسر رها از ارزش توجه دارد. تمایزی که دیلتای میان علوم طبیعی و علوم انسانی قائل شد، تاثیر زیادی بر گئورگ لوکاچ نهاد، او در ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** علیه برداشت رسمی و مسلط مارکسیستی نوشت که به سنت انگلس «قوانین» دستامده از علوم طبیعی را در گستره‌ی علوم انسانی و تاریخی کارآ می‌دانست. بدفهمی‌ای که مارکس نیز خود، در پیدایش آن نقش داشته است.

فلسفه‌ی علم امروز، این «پندار جدایی دانش‌ها» را رد می‌کند. می‌دانیم که کارل پوپر با طرح «موارد بیرون از علم» و «پندار رهایی از ارزش‌ها همچون یک ارزش» به تمایز دانش‌ها نرسید، بل راهی یافت برای جامع نگریستن، و ادراک نسبت درونی علوم. در دهه‌ی گذشته، تامس کوهن ایمره لاکاتوش و پل فیرابند، دیوار و مانع «دو دسته علم» را شکستند و این نکته در قلمرو فلسفه‌ی علم بیش و کم پذیرفته شده که علم واقعیت‌ها را بر اساس داده‌ها تاویل می‌کند، تاویلی که به هر رو، و تا حدّی، با «زبان نظری گذشته» ارائه می‌شود و هر زبان علمی بنا به قاعده‌های سرمشقی شکل می‌گیرد که «خود دگرگون شدنی است».

هابرماس در نخستین آثارش در نقادی از پوزیتیویسم و نیز در آثار بعدی خود به تمایزی قطعی یمان علوم انسانی و علوم طبیعی قائل بود. به نظر او این علوم به دلیل منافع شناخت‌شناسانه‌ی متفاوت خود به روش‌هایی متفاوت نیازمندند و آن‌ها را شکل می‌دهند. علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی در قلمرو هرمنوتیک جای می‌گیرند و داده‌ها را تاویل می‌کنند. مباحث اصلی پژوهش جامعه‌شناسانه آنجا دانسته می‌شوند که ما «کنش اجتماعی» را بشناسیم. مفاهیم بنیادین کنش اجتماعی و روش‌شناسی علوم انسانی یکی هستند. معنای کنش بر اساس تاویلِ تاویل کننده دانسته می‌شود که استوار است بر ادراک عقلانی او از راستای کنش. عقلانیت هر کنش استوار است به رابطه‌ی

کنشگر و تاویل‌کننده، یا به بیان بهتر به ادراک عقلانی آن‌ها از این رابطه. اگر این تفاهم یا ادراک عقلانی به هر دلیل وجود نداشته باشد (کنشگر و تاویل کننده به دو فرهنگ چندان متفاوت متعلق باشند که جای هم‌سخنی و تفاهم ـ دستکم در آغاز ـ نمانده باشد) یا نمی‌توان معنا را در قالب ساختارهای معنایی جای داد، یا باید به ساختارهای معنایی تازه‌ای روی آورد، یعنی معنایی کامل‌تر یا گسترده‌تر از خرد ارائه کرد (معنایی تازه از پله‌های کاربرد نیروی فاهمه، مرحله‌های آموزش، موقعیت‌های زبانشناسانه‌ی آموزش و ...). این کاری است که انسان‌شناسان و مردم‌شناسان به ناگزیر انجام می‌دهند و تلاش آنان یافتن «زبان منطقی و عقلانی مشترک» است. به بیان دیگر هدف آن‌ها شرکت در رابطه یا کنش ارتباطی است. هابرماس تا اینجا با گادامر، ریکور و بزرگان هرمنوتیک مدرن همراه است و بحث آنان را می‌پذیرد. می‌دانیم که مکالمه‌ی دو افق دلالت‌های معنایی متفاوت از نکته‌های مرکزی کتاب گادامر یعنی *حقیقت و روش* است، کتابی که راهگشای هرمنوتیک مدرن محسوب می‌شود. اما اختلاف هابرماس با گادامر از مفاهیم سنت و پیشداوری که گادامر به کار گرفته، آغاز می‌شود، و من در کتاب دیگری از این اختلاف و جدل فکری دو اندیشمند بحث کرده‌ام.[۱۰] از سوی دیگر، هابرماس با توجه به پیشینه‌ی بحث جدایی علوم انسانی از علوم طبیعی، درک مناسبات بنیاد ذهنی و نیت‌مند را که در کنش‌های متقابل اجتماعی شکل می‌گیرند (و وابسته‌اند به منافع، مصلحت‌ها و ارزش‌ها) محصول روشی می‌داند که توانایی برگردان منفعت‌ها را به زبان خود داشته باشد. این برگردان (یا تاویل) البته خود نیز رها از ارزش‌ها و منافع نیست. به گمان هابرماس در بحث گادامر و هرمنوتیک مدرن این نکته‌ی مهم فراموش شده است. زبان جدا از تمامی کارکردهای ارتباطی و شناختی‌اش، این نیز هست که چون ابزار سلطه و سرکوب کار کند.

هابرماس در پیشگفتار به چهارمین چاپ کتاب *نظریه و عمل* در سال ۱۹۷۱ به دسته‌بندی علم باز گشت.[۱۱] این بار او از دو گونه علم نام برد: علوم تجربی- تحلیلی که «به شکل بررسی علت و معلولی دانسته و ارائه می‌شوند»، و علوم هرمنوتیکی که «به شکل تاویل مجموعه‌های سنتی معنایی» وجود دارند و در خود شکلی از نقادی را می‌پرورانند که «مصلحت رهایی را علیه منافع پراتیک و تکنیک دانش رشد می‌دهند»، و در همین نقد است که خوداندیشی و خودآگاهی ممکن می‌شود. هم این تمایز، و هم اساس ادراک هابرماس از تجربه و علم ناگزیر مفهومی از زیست‌جهان را پیش می‌کشد که به بحث هوسرل نزدیک است. به نظر هابرماس روش تحلیلی- تجربی کاربرد بسیار محدودی بیرون از گستره‌ی علوم فیزیکی و طبیعی دارد. آزمایش در علوم طبیعی در شرایط دقیق و یکسر نظارت شده‌ای صورت می‌گیرد، و دانشی که استوار بدان است، بر

اساس تعمیم نظری رشد می‌کند. اما در علوم انسانی نه آن تجربه‌های حساب شده و آزمون‌های دقیق و نمونه‌ای ممکن است و نه امکان تکرار آزمایش‌ها وجود دارد. اینجا گونه‌ای «محدودیت در تجربه» وجود دارد که به هر تعمیم نظری منش نادقیقی می‌بخشد. «مجموعه‌ی تجربه‌های انباشت شده‌ی پیشاعلمی» که از زیست‌ـجهان ریشه می‌گیرند، از راه تحلیل تجربی دانسته نمی‌شوند و به «زبانِ صوری نسبت‌های نظری و استقرایی درنمی‌آیند». در این حالت دانش از زیست‌جهان ناگزیر شکل هرمنوتیک به خود می‌گیرد. یعنی هم نسبت نظریه با ابژه، (نسبت تاویل‌های نظریه‌پرداز از جهان ابژکتیو با آن) هرمنوتیکی است، و هم نسبت نظریه با تجربه. این رابطه‌ی زیست‌جهان با تاویل در اندیشه‌ی هابرماس بسیار مهم است. در تلاش برای کاربرد روش‌های تحلیلی، آنچه فراموش می‌شود همین زیست‌جهان است، در نتیجه نسبت‌های واقعی میان افراد، آن سان که مارکس نیز گفته است، همچون روابط میان اشیاء جلوه می‌کند.

علم و تکنیک

هورکهایمر در «نظریه‌ی سنتی و نظریه‌ی انتقادی» از «سنت دکارت» یاد کرده است که نظریه‌ی انتقادی در مقابل آن قرار می‌گیرد و بر اساس انتقاد به آن به ضابطه‌ی سنجش می‌رسد.[۱۲] هابرماس، اما مفهومی دیگر از نظریه‌ی سنتی ارائه می‌کند، مفهومی گسترده‌تر و قدیمی‌تر که پیشینه‌اش به نظریه‌ی افلاتون می‌رسد. این نظریه استوار است به برداشتی تکنیکی، یعنی هدف‌مند است، و برای رسیدن به نتیجه‌ی معینی ساخته شده است. در حالیکه پس از افلاتون، مفهومی پراتیک از نظریه و کنش مطرح بود، که از کنش متقابل آغاز می‌کرد. مورد مشابه آن برداشت تکنیکی را می‌توان در فلسفه‌ی مدرن یافت. هابرماس از مهمترین چهره‌های این برداشت تکنیکی یاد می‌کند: دکارت، و نیز هوسرل که «برای او نظریه به گونه‌ای کامل غیر پراتیک بود».[۱۳] به نظر هابرماس فلسفه‌ی مدرن در این شکل دادن به نظریه (یعنی نظریه‌ی سنتی) دنباله‌روی برداشت افلاتون است از نسبت کنش با نظریه. نظریه‌ی سنتی این نکته را از نظر دور می‌دارد که «نظریه‌ی ناب» در واقع در زمینه‌ای خاص و معین از پراتیک اجتماعی، به معنایی کلی قرار دارد، و بی‌خبریش از جایگاه خود، و نقشی که می‌پذیرد تفاوتی در واقعیت نمی‌دهد. از این رو، نظریه‌ی انتقادی متوجه پراتیک است. یک بازنگری درگیر کنش است که به «نقادی ایدئولوژی» نزدیک می‌شود، و به «پندار ابژکتیو از علم» تن در نمی‌دهد.[۱۴] اما درست به همین معنا می‌توان کتاب هوسرل یعنی *بحران* را «نقادانه» خواند، نه‌تنها به این دلیل که

بسیاری از پندارهای علمی را رد می‌کند، و باز نه به این دلیل که از «پندار پایان یافته‌ی فلسفه چون علمی دقیق» بحث می‌کند، بل از این رو که خاستگاه اصلی دانایی را زیست‌جهان می‌شناسد و سرچشمه‌ی نظریه‌ی نقادانه را درگیری با کنش به شمار می‌آورد.

برای هابرماس وابستگی به (یا درگیری با) کنش که خود آن را کنش متقابل می‌نامد، بسیار مهم است. در تمایز تکنیک و پراتیک همین کنش متقابل انسانی نکته‌ی مرکزی است، کنشی که در بینش تکنیکی بی‌اهمیت است، اما در بینش پراتیک بسیار مهم است. این کنش در نسبت علم و تکنولوژی هم باز مطرح می‌شود. نسبت متقابل علم و تکنولوژی باعث می‌شود که هریک فقط در این نسبت معنا پیدا کنند. واکنش یعنی استواری هر یک در پایه و بنیان پراتیک. پس نباید هیچ‌یک از علم و تکنیک را در حدّ کار خلاصه کرد. کار در بحث هابرماس آن کنش خردگرایانه‌ای است که نسبت دارد با هدفی یا فرجامی. درست همچون مورد بحث وبر، این عقلانیت متوجه هدف (zweck rational) در روزگار نو قدرت گرفته است، اما ریشه در نظریه‌ی سنتی افلاتون دارد. اینجا همه چیز به قاعده‌های فنی کاربرد دانش تجربی تقلیل می‌یابد و علوم تجربی پایه‌ی اصلی دانایی محسوب می‌شود، و این سان آگاهی هدفمند، و در نهایت سودمند دانسته می‌شود. پراتیک، اما استوار است به کنش و واکنش، به زندگی راستین آدمیان در زیست‌جهان، و خود آن تنها از نسبت متقابل تاثیرگذاری بر (و تاثیرپذیری از) نظریه باز شناخته می‌شود. به بیان دیگر گونه‌ای ارتباط اجتماعی است که چون در این منطق خود بازشناخته شود، حتی از معنای پراکسیس در اندیشه‌ی مارکس نیز فراتر می‌رود. در یک کلام، پراتیک «کنش هدفمند و ابزاری» نیست، بل «فعالیت متقابل ارتباطی انسانی» است. پس اگر تکنولوژی و نسبت آن با علم را در حدّ ابزاری مطرح کنیم، در واقع نسبت‌های بنیاذهنی و بیناانسانی را به رابطه‌هایی ابژکتیو فرو کاسته‌ایم. حال آنکه کنش متقابل یا پراکسیس اجتماعی، به معنایی که هابرماس پیش کشیده است، در همان مناسبات صوری و ظاهری نهفته است، یعنی در آن‌ها می‌توان نشان رابطه‌های بیناذهنی و مناسبات اجتماعی را بازیافت.[۱۵] اینجا هابرماس از کانت دور می‌شود. چون او به «هماهنگی از پیش تعیین‌شده و حتی می‌توان گفت پیشاتجربی اصول اخلاقی» می‌اندیشید که در عمل نظریه و کنش سیاسی و اجتماعی را در حدّ نگرش ابزاری و هدفمند (تکنیکی) جای می‌دهد، در حالیکه هگل به ساحت پراتیک اخلاق یعنی به کنش و واکنش موجود و زنده دقت داشت که در حقیقت به ساز و کار زبان و کاربرد ارتباطی آن نزدیک می‌شود. هگل از قانون و قاعده‌ی کاربرد فنی می‌گذشت و کار را آن سان که هست چون کنش و واکنش ارتباطی (یعنی کنش متقابل) طرح می‌کرد.

هابرماس در یکی از مقاله‌های دوره‌ی نخست کار فکری خود با عنوان «کار و کنش متقابل: اشاراتی به فلسفه‌ی روح هگل که درینا نوشته شده است» (۱۹۶۷) از تمایز مفاهیم کار و کنش ارتباطی در یادداشت‌ها و قطعه‌هایی یاد کرده که هگل به سال ۱۸۰۵ درینا نوشته بود، و به کار *پدیدارشناسی روح* نیز آمده بودند.[16] بنا به تفسیر هابرماس هگل از «دیالکتیک کار» یاد کرده است که در چارچوب نسبت ابزاری میان انسان و طبیعت پدید می‌آید و معنا پیدا می‌کند. از این دیالکتیک «آگاهی تکنیکی» زاده می‌شود که از دیدگاه مفهوم‌سازی و شناختی نتیجه‌اش «علم طبیعت» است. اما «دیالکتیک کنش متقابل» در چارچوب مناسبات سوبژکتیو، یا به زبان هگل در «مناسبات اخلاقی» می‌گنجد.[17] نسبتی اجتماعی میان افراد که در آن مفاهیم خانواده، و جامعه‌ی مدنی نقش کلیدی دارند. جدا از این، به نظر هگل، دیالکتیک دیگر و نهایی «دیالکتیک بازنمایی» است. این یکی در چارچوب خود مناسبات (میان انسان و طبیعت، میان افراد انسان) معنا دارد، و تا حدودی همانند است با مفهومی که ارنست کاسیرر از «کنش نمادین» ارائه کرده است. گونه‌ای نسبت سوژه (به معنای خاص شناسنده) با خود اوست، نسبتی که فقط از راه کنش‌های او در جهان، و در نسبت‌هایش با دیگران شکل می‌گیرد. ادراک تجربه یا آگاهی‌ای است که در پیکر زبان و نمادها بیان می‌شود. «آگاهی نظری» و «نظریه‌ی انتقادی» در این دیالکتیک نهایی آفریده می‌شوند. بازنمایی اینجا معنایی یکسر هگلی دارد: بر خود آشکار شدن، به خود معرفی شدن.

سال‌ها بعد، هابرماس در بحث از انتقاد مارکوزه به وبر به این نکته بازگشت (از این انتقاد در فصل پیش بحث کرده‌ام). هابرماس در کتاب خود *نظریه‌ی عمل ارتباطی* (۱۹۸۱)، نشان داد که بحث مارکوزه از مفهوم عقلانیت هدفمند (Zweckrationale) وبر نادقیق است، و بحث وبر از هدف فراشد عقلانیت لزوماً به خردابزاری محدود نمی‌ماند، بل می‌توان از همین بحث آغاز کرد و به خرد ارتباطی و مفهوم کنش متقابل نیز رسید. یعنی به گونه‌ای از عقلانیت که بر اساس «تلاش مدام برای درک یکدیگر» استوار باشد. هابرماس بحث را پیش می‌برد، و به کارکرد اجتماعی زبان می‌اندیشد، هرچند مفهومی که او از ارتباط در سر دارد، فراتر از زبان می‌رود. فرجام این عقلانیت نه پیشرفت خودخواهانه‌ی فردی، بل «کنش ادراک متقابل» است. اینجا کنش متوجه «منفعت متقابل و همگانی» است. در این حالت (که در واقع اساس دمکراسی است) شماری از فراشدهای تکنیکی چون تکنولوژی حالت و محتوای تازه‌ای می‌یابند، یعنی تبدیل می‌شوند به کنش ارتباطی. مارکوزه در پی نقد به عقلانیت ابزاری نتیجه می‌گرفت که «علم و تکنیک امروز به سلطه مشروعیت می‌بخشند». باید دگرگونی کیفی در «خردباوری علمی و تکنولوژیک» پدید آید و طرح بنیادین آن‌ها که «جامعه‌ی مصرفی»

است تغییر کند. علمی تازه و تکنولوژی جدیدی ضروری است که طبیعت را ابژه‌ی سلطه‌ی تکنیکی نداند و نسبتی میان مناسبات اجتماعی و طبیعی پیدا کند که تازه و درست باشد. هابرماس این نتیجه را طبیعت‌گرایی رازآمیز می‌خواند و نمی‌پذیرد. او نشان می‌دهد که طرح مارکوزه خود بر اساس یکی پنداشتن تکنیک و پراتیک استوار است. در واقع نه علمی تازه، بل موقعیتی تازه از کاربرد علم ضرورت دارد و این موقعیت چیزی محتمل است. حالت تازه باید چنان باشد که پراتیک به تکنیک فروکاسته نشود. حتی در همین زندگی امروز هم می‌توان نشان داد که گونه‌ای «انطباق پویا» میان انسان و شرایط هستی او وجود دارد که در کنش متقابل متبلور می‌شود، و طبیعت را دگرگون می‌کند. در مقابل آن شکلی «انطباق‌پذیرا و ایستا» وجود دارد که در سلطه‌ی خردباوری ابزاری، علمی، تکنیکی شکل می‌گیرد، و به همبسته‌ی تکنیکی، اقتصادی، سیاسی منجر می‌شود که مشروعیت سلطه‌گری است. پس باید از یکسو میان دانش خود و نیروی تکنولوژیک موازنه ایجاد کنیم، و از سوی دیگر دانش را با خواست‌های پراتیک (برآمده از زیست‌جهان) به توازن درآوریم. این سان «تعیین خواهیم کرد که در عمل [به گونه‌ای پراتیک] به کدام سو و تا کجا پیش خواهیم رفت، یعنی دانش تکنیکی خود را گسترش خواهیم داد».[18] وقتی هابرماس می‌نویسد: «تعیین خواهیم کرد» یعنی همگان وارد بحث می‌شوند و این ضمانت آگاهی سیاسی و اجتماعی تازه‌ای خواهد بود. در این «الگوی پراتیک» داده‌های اطلاعاتی امکان می‌دهند تا بر نیروی تکنولوژیک نظارت کنیم. این گونه، به نظر بسیاری هابرماس با «خردباوری استوار به کنش متقابل و ارتباطی» به جنگ بینش ناامید آدورنو و هورکهایمر می‌رود.

هابرماس به ویژگی تکامل علم می‌اندیشد. تکامل علمی و تکنیکی چنان در روزگار مدرن اهمیت یافته است که می‌توان گفت در سخن مدرنیته تبدیل شده به استعاره‌ی تکامل در هر زمینه‌ی دیگر. به نظر هابرماس اکنون باید بتوان چنان نظریه‌ای از تکامل اجتماعی یافت که دنباله‌روی این برداشت نباشد. اما آشکار است که هر نظریه‌ای درباره‌ی کنش انسانی و مناسبات میان افراد نمی‌تواند تکامل علمی و تکنیکی را از نظر دور کند. نکته‌ی مهم اینجاست که نظریه باید سویه‌ی ایدئولوژیک این تکامل را درک کند. یافتن حدّ میانه‌ای که نه به سخن اراده‌گرا درافتد و نه به سخن تقدیرگرایانه‌ی تکنولوژیک، کاری است بسیار دشوار. در سده‌ی هجدهم تکامل علم مژده‌ی رهایی اخلاقی و سیاسی می‌داد، در سده‌ی نوزدهم جامعه‌ی مدنی در بند «تکامل نیروهای تولیدی» دانسته می‌شد، و به نظر اندیشمندان انقلابی بنیان آزادی اکثریت جامعه را همین تکامل علمی و تکنیکی فراهم می‌آورد. اما در سده‌ی بیستم دیگر قطعی شد که این تکامل نه‌فقط رهایی یا امکان آن را همراه خود نیاورده، بل مصیبت‌هایی چاره‌ناپذیر

را هم موجب شده است.

هابرماس، به عنوان آغاز بحث، پیشنهاد می‌کند که تکامل علم را از رشد تکنیکی جدا کنیم و نگذاریم نسبت این دو به گونه‌ای نادرست، همچون همسانی یا یگانگی جلوه کنم. علم از روزگار گالیله به این سو، همبسته به تکامل تکنولوژیک شد. به ویژه پس از انقلاب صنعتی و شکوفایی تولید صنعتی در سده‌ی نوزدهم این همبستگی بارها افزون شد. تا آنجا که در روزگار ما پژوهش علمی وابسته به (و تا حدودی به معنای) فن تدقیق و دقت در فن است. این تکنیکی شدن (جنبه‌ی ژرف تکنولوژیک) همان «علمی نمایان شدن» (Verwissenschaftlichung) هر گونه دانایی است. به بیان دیگر شکل‌گیری پدیدارهای فرهنگی که حتی در روزگار فلسفه‌ی کلاسیک آلمان هنوز با تجربه‌ی تکنولوژیک یکی نبود، در روزگار ما، حتی لحظه‌ای هم جدا از آن به تصور درنمی‌آید. می‌توان به سادگی نشان داد که دگرگونی در نهادها و شیوه‌های بررسی و آموزش در نظام دانشگاهی نیز همپای این دگرگونی، تغییر شکل دادند.

همبستگی علم و تکنولوژی (که باز تکرار می‌کنم، هابرماس خواهان جدایی آن‌هاست) موجب اعتبار و وزنه‌ی سنگین «تولید صنعتی» می‌شود، اما در دل خود «به جنبه‌هایی از ارتباط» نیز امکان ظهور می‌دهد. روش‌های بازاریابی، فروش و تبلیغات، سازماندهی ایام فراغت، رشد بخش خدمات خاصه در آن بخش و ... نشان از اهمیت رتباط در زندگی نو دارد. فرهنگ گذاشته دگرگون و «در عناصر فرهنگ واحدهای بزرگ تولیدی» حل می‌شود.[۱۹] درهم شدن علم و تکنولوژی با دخالت متمرکز دولت در زندگی اقتصادی، افزایش می‌یابد. دولت نیز «به شکل‌گیری نهادهای سیاسی و حقوقی خود» جنبه‌ای علمی می‌بخشد، علمی که باید در نخستین گام، به نیازهای «نظامی-صنعتی» مدرن پاسخ گوید. نتیجه‌ی منطقی این همه، مطرح شدن علم و تکنولوژی همچون نیروهای اصلی تولید است. نخست چنین می‌نماید که کار فکری بنیان فعال اقتصاد شده است (که این نکته تجدید نظر در نظریه‌ی ارزش کار *سرمایه* را ناگزیر کرده است)، از سوی دیگر به دلیل اعتبار ظاهری کار فکری و محصول علمی، نظام و نهادهای دانشگاهی در زندگی «فعال» و اقتصادی حل می‌شوند، و آموزش جنبه‌ی ابزارگرایانه می‌یابد. این دگرگونی ماهیت آموزش معنایی تازه به «اصلاحات دانشگاهی» می‌بخشد.

درباره‌ی همبسته‌ی علم و تکنولوژی دیدگاهی وجود دارد که از یادآوری «کابوس سیبرنتیک» یا «فاجعه‌ی انفورماتیک» باز نمی‌ایستد. پیروان این دیدگاه می‌گویند که «انقلاب الکترونیک دهه‌ی ۱۹۸۰» دارای جنبه‌ی تند «انسان‌زدایی» در زندگی تولیدی است، و رسالت روشنفکر باید آشکار کردن این جنبه باشد. اما این ایراد مدام کمرنگ‌تر

و بی‌اهمیت‌تر شده است. به ویژه که مدافعان انقلاب الکترونیک نشان داده‌اند که «نظارت بر ماشین‌ها» دشوار نیست، و حتی موقعیت کنونی را «پیروزی خردباوری» شناسانده‌اند. دیدگاهی محافظه‌کار و ناامید وجود دارد که امکان نظارت بر ماشین‌ها را ناچیز می‌داند، و سخت بر این باور است که پیشرفت علمی این دو دهه، سازنده‌ی «فاجعه» بوده است. به نظر هابرماس، آرنولد گلن که از «درهم شدن توسعه‌ی تکنولوژیک با بنیان زندگی اجتماعی» یاد می‌کرد و به هراس می‌افتاد، از سخنگویان جدی این گرایش است. او از مجموعه‌ی درهم شده‌ی علمی، تکنیکی، صنعتی، اداری، نظامی، یاد می‌کند، و تا آنجا پیش می‌رود که اعلام می‌کند که تکنیک «چون طبیعت دوم» انسان، ویرانگر «منش انسانی زندگی و تولید» است، و یکی از نخستین دشواری‌ها که می‌آفرینند روی کار آمدن دولتی است متمرکز و قدرتمند. حتی نویسنده‌ی رادیکالی چون هربرت مارکوزه که گرایش‌های توتالیتر را از تکامل تکنولوژی مدرن استنتاج می‌کرد، و آن‌ها را به «دولت‌های لیبرال» و جامعه‌ای تک‌ساحتی نسبت می‌داد، تا حدودی به آن نتایج محافظه‌کارانه‌ای نزدیک بود که گلن پیش می‌کشید.

هابرماس در مقابل این دیدگاه افراطی می‌ایستد و اعلام می‌کند که «الگوی فن‌سالاری یا تکنوکراسی» به هیچ رو یگانه روش اندیشیدن به نسبت میان تعمیم‌های سیاسی و دانش فنی نیست. او از روش‌ها یا الگوی دیگری یاد می‌کند: «الگوی تصمیم‌گیری»، مدلی که تا حدودی ریشه در بحث ماکس وبر از تمایز میان دانش و سیاست دارد. بنا به این بحث «علمی کردن سیاست» به شکل کامل ممکن نیست: «در تصمیم‌های پراتیک ممکن نیست که در هر شرایط مشخصی، مشروعیتی کامل و بسنده بر اساس خرد به دست آید».[۲۰] در نگاه نخست این مدل در برابر «الگوی تکنوکراتیک» بی‌اعتبار می‌نماید، چرا که همبسته‌ی علم و تکنولوژی «ایدئولوژی علمی کردن همه چیز» را ایجاد کرده است. اما هابرماس می‌گوید که «ماکس وبر روال خردباوری توسعه‌یابنده‌ی جامعه‌ی مدرن» را به خوبی شناخته بود. برای دقیق‌تر نشان دادن مناسبات جدید اجتماعی هابرماس الگوی تصمیم‌گیری را به کار گرفت. اکنون که سال‌ها از بحث هابرماس می‌گذرد، بنا به تجربه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰، و به دلیل بحران اکولوژی یا محیط زیست، دقیق‌تر می‌توان از درستی الگوی تصمیم‌گیری دفاع کرد. الگویی که به «عنصر انسانی سیاست» اهمیت می‌دهد، اما تفوق عنصر انسانی بر عنصر طبیعی را نمی‌پذیرد.

الگوی دیگری که هابرماس مطرح کرده «مدل پراگماتیک» است. در این الگو سویه‌ی نابخردانه‌ی تعمیم‌ها در برابر سویه‌ی عقلانی تکنولوژی قرار نمی‌گیرد. به نظر هابرماس در فراشدی پویا همواره امکان تصحیح تصمیم‌گیری‌ها وجود دارد. سیاست جایگاه

ارتباط ارزش‌های سنتی است با امکانات تازه (و تکنولوژیک). همانطور که مناسبات اجتماعی دیگر در بنیان خود در حکم «ارتباط میان افراد» هستند، سیاست نیز به «دیالکتیک ارتباط شهروندان» تبدیل می‌شود تا روشن کند که چگونه دو نسبت «دیالکتیک دانش و قدرت» و «دیالکتیک قدرت و اراده» جابه‌جا می‌شوند.[۲۱] این الگوی پراگماتیک به دو مسأله‌ی مهم پاسخ می‌دهد: ۱) به دوگانگی خرد و اراده، ۲) به مسأله‌ی مناسبات ارتباطی در چارچوب جامعه‌ی مدرن. این الگو ــ و در کل، بحث هابرماس از پیشرفت علم و تکنولوژی که امکان و زمینه‌ی کنش ارتباطی را می‌آفرینند ــ راهگشای بحث دیگری است که در همین فصل بدان خواهم پرداخت: سیاست چون کنش ارتباطی.

کنش ارتباطی و کار

پیش از این از مقاله‌ی هابرماس «کار و کنش متقابل» یاد کردم، و نوشتم که در این مقاله، هابرماس ریشه‌ی تمایز میان کار و کنش متقابل را در آثار جوانی هگل یافته است. در تفسیر هابرماس از این تمایز هگلی بحث به خط فاصلی نزدیک می‌شود که هانا آرنت میان کار و کنش ترسیم کرده است. آرنت در کتاب ***موقعیت انسانی*** (۱۹۵۸) دو نوع کار را از هم جدا دانسته: کار یا labot فعالیتی است مرتبط به فراشد زیست‌شناسانه‌ی بدن انسان. یعنی این فعالیت جهت برآوردن نیازهای جسمانی است و موقعیت یا شرط انسانی آن خود زندگی است. در مقابل تلاش یا work فعالیتی است که به جنبه‌ی «غیرطبیعی» هستی انسان مربوط می‌شود. این فعالیت به معنای تولید و ساختن است، و موقعیت یا شرط انسانی آن «بودن در جهان» است. نکته‌ی مهم اینجاست که این هر دو متفاوتند از کنش یا action که به مناسبت میان افراد انسان، یعنی به نسبتی اجتماعی مربوط می‌شود. موقعیت یا شرط انسانی کنش «بودن با دیگران» است و شرط قطعی زندگی سیاسی همین کنش است: «از این رو در زبان رومیان ــ که چه بسا سیاسی‌ترین موجوداتی بوده‌اند که شناخته‌ایم ــ «زندگی کردن» با «در میان دیگران بودن» یکی است، همانطور که «مردن» با «در میان دیگران نبودن» یک معنا دارد».[۲۲] تمایزی که هابرماس میان کار و کنش متقابل قائل شده، همانند تفاوت مورد بحث آرنت است. کار از نظر هابرماس هم در حدّ هستی هر روزه‌ی انسان جای می‌گیرد، و هم مقوله‌ای است شناخته‌شناسانه. می‌توان گفت که «در یک زمان هر دو این‌هاست».[۲۳] اما آدمی در «زیست‌جهان» به سر می‌برد، در دنیایی پیشاعلمی که در آن زندگی و تجربه می‌کند. این

جایگاه راستین زندگی فعال آدمی مفهومی متفاوت از ساختن و کار کردن را پیش می‌کشد: «نوع انسان با ساختار ثابت طبیعی یا متعالی تعریف نمی‌شود، بل با سازوکار انسانی شدن (Menschwerdung) تعریف می‌شود».[۲۴] و انسانی شدن یعنی وجود تاریخی یافتن و درگیر مناسبات اجتماعی (با دیگر افراد انسان) زیستن.

بیان مناسبات انسانی و کنش متقابل تنها به متن نظری هگل در «فلسفه‌ی روح ینا» خلاصه نمی‌شود. نمونه‌ی خوبی از آن را می‌توان در دیالکتیک خدایگان/ بنده در ***پدیدارشناسی روح*** یافت. اهمیت این متن در تاثیری دانسته می‌شود که بر «فلسفه‌ی اجتماعی» سده‌ی نوزدهم نهاد. مارکس با طرح «مناسبات تولیدی» امکان «بررسی چارچوب نهادی جامعه» را فراهم آورد. اصطلاح مناسبات تولید، هرچند در نخستین آثار مارکس نیامده است، اما مفهوم اصلی آن در تاثیری یافتنی است که او از دیالکتیک خدایگان/ بنده گرفته است. مارکس با طرح این مفهوم، ساختار کنش‌های متقابل نمادین و «سنت‌های فرهنگی» را همراه با مفهوم پراکسیس مطرح کرد. سنت فرهنگی، به گفته‌ی هابرماس یگانه سنگ پایه و بنیانی است که ساختار قدرت و نیز ایدئولوژی بر اساس آن شناخته می‌شوند.[۲۵] نقد ایدئولوژی به همین مفهوم از پراکسیس وابسته است و نقادی هرگز از فهم «کنش متقابل» (کنش ارتباطی یا پراکسیس) جدا نیست. مارکس که در بخش «بت‌وارگی کالاها» از مجلد نخست ***سرمایه*** الگوی فویرباخ را درباره‌ی باژگونی دنیای حقیقی و دنیای مه‌آلود عرفانی- دینی تکرار می‌کرد، چون همان بنیان کنش متقابل یا پراکسیس را در نظر داشت راه به جای تازه‌ای برد: نقادی ایدئولوژی.[۲۶]

اما مارکس در پژوهش‌های اقتصادی‌اش (و حتی در ***گروندریسه***) فعالیت محسوس آدمی را «کار» نامید و جایگاهش را در تولید مادی جامعه برجسته کرد. برداشت او از کار وابسته بود، به بنیانی تکنیکی، درست به همان معنایی که هابرماس از تکنیک مطرح کرده است. و این از مفهوم پراکسیس که نکته‌ای است در حدّ پراتیک، جداست.[۲۷] به بیان دیگر کار در حدّ خردابزاری مطرح می‌شود و حتی مفهوم «کار به گونه‌ی اجتماعی لازم» نمی‌تواند دور از خردابزاری و تکنیکی مورد استفاده داشته باشد. به همین دلیل هم مارکس در ***گروندریسه*** می‌نویسد که «برای تحلیل چگونگی گسترش مفهوم سرمایه نباید از کار شروع کنیم، باید از ارزش یا دقیق‌تر بگوییم از ارزش مبادله‌ای گسترش‌یافته در جریان گردش شروع کرد. گذار مستقیم از کار به سرمایه به همان اندازه ناممکن است که بخواهیم از نژادهای گوناگون انسانی یک‌باره به بانکدار، یا از طبیعت به ماشین بخار برسیم».[۲۸] از نظر مارکس سرمایه یک مناسبت اجتماعی است و کار قابل قیاس با طبیعت. سرمایه در حدّ مناسبات میان افراد معنا می‌یابد، اما کار معنایی یکسر طبیعی (یا به گفته‌ی هابرماس «تکنیکی») دارد. بنا به مفهوم کار در نوشته‌های مارکس (که چندان

تفاوتی با مفهوم کار در آثار اقتصاددانان کلاسیک ندارد) حتی بازتولید نیروی انسان چیزی نیست مگر بازتولید نیروی کار: «کارگر در واقع ظرفیت کاری‌اش را موقتاً می‌فروشد، زیرا به محض جذب مواد لازم برای بازتولید نیروی حیاتی خویش بار دیگر آماده‌ی مبادله است»[۲۹] مارکس خود در پاره‌ی دوم از نخستین فصل **سرمایه** مدعی می‌شود که نخستین کسی است که دو ماهیت متفاوت را در کار کشف کرده است: کار مشخص (یا ساده) و کار تجریدی. یکی موجد ارزش مصرف است و دیگری موجد ارزش مبادله:[۳۰] «از یک سو تمامی کارها یعنی به کار گرفتن نیروی کار انسانی به معنای فیزیولوژیک واژه، و ارزش کالاها با این منش همسان و تجریدی شکل می‌گیرد، اما از سوی دیگر تمامی کارها، کاربرد نیروی کار آدمی است با شکل خاص و به هدفی خاص، و در این منش مشخص بودن سودمندی کار است که ارزش مصرف ایجاد می‌شود».[۳۱] در تقسیم‌بندی‌های دیگر کار به کار ساده و کار پیچیده، یا در بحث از کار جمعی (Gesamtarbeiter) همچنان مفاهیم «سودمندی»، «به کارگیری نیروی کار»، «نیروی کار به معنای فیزیولوژیک»، «هدفی خاص» و ... حاکم‌اند. برای مارکس کار به معنای هستی‌شناسانه‌ی واژه «کنش تکنیکی» است و فرهنگ هیچ نیست جز سویه‌ی تکنیکی تولید مادی. بنا به این مفهوم، می‌توان هر چیز را به شرایط مادی تولید زندگی و تولید اجتماعی فروکاست.

در مقابل چنین برداشتی می‌توان گفت که فعالیت انسان به دو پاره‌ی متمایز تقسیم می‌شود: کنش ابزاری یا هدفمند، و کنش ارتباطی یا متقابل. با دقت به کنش ابزاری، نمی‌توان تکامل نوع انسان را از چشم‌انداز اجتماعی- تاریخی بازشناخت، و سرانجام باید آن را به مفهوم «رشد نیروهای تولید» فروکاست. اما با در نظر گرفتن کنش ارتباطی (یا به دقت: پراکسیس) می‌توان گفت که مفهومی روش‌شناسانه ویژه‌ی علم انسانی در اختیار داریم، مفهومی که بر اساس سرمشق علم طبیعت ساخته نشده است. تنها با طرح پراکسیس رهایی انسان را با توسعه‌ی تکنیکی (مادی و تکنولوژیک) یکی نخواهیم پنداشت. به نظر هابرماس دیدگاه ناامید دو اندیشمند برجسته‌ی مکتب فرانکفورت یعنی آدورنو و هورکهایمر، و نیز نقد مارکوزه به «خردباوری از دیدگاه ماکس وبر» که به نقد خرد تکنولوژیک منجر شد، ریشه در خطایی نظری دارد. هر سه متفکر میان تکنیک (کار) و پراتیک (کنش متقابل) تفاوت نگذاشتند. در حالیکه باید میان کنش ابزاری (که با قاعده‌های تکنیکی تعیین می‌شود و استوار است به دانش تجربی) و کنش ارتباطی یا کنش متقابل که در واقع به پذیرش حقوق برابر و کامل طرفین مکالمه وابسته است، تفاوت گذاشت.

در فصل دوم **دانش و منفعت** (۱۹۶۸)، هابرماس می‌نویسد که کنش متقابل قلمرویی

اجتماعی است که در آن هنجارهای اجتماعی حاکم‌اند. این هنجارها، برخلاف قاعده‌های تکنیکی همواره به ارتباط و مکالمه‌ی انسانی وابسته‌اند. مارکس در مقام تاریخ‌نگار اجتماعی (در فصل مربوط به ماشینیسم در *سرمایه*) به جنبه‌ی ارتباطی و نسبت‌های بیناانسانی یا کنش‌های متقابل توجه کرد، اما در مقام فیلسوف و نظریه‌پرداز اجتماعی به این نکته بی‌توجه بود.[۳۲] او از رهایی انسان تنها در پیوندش با گستره‌ی کار و دانش فنی سخن راند، این گونه، به مهلکه‌ی «سخن طبیعت‌گرا» درافتاد و دیالکتیک کنش متقابل را که در ارتباط‌های نمادین بازشناختنی است، کنار گذاشت: «تحلیل دقیق بخش نخست *ایدئولوژی آلمانی* نشان می‌دهد که مارکس در واقع مناسبات درونی کنش متقابل و کار را شرح نداده، بل زیر عنوان روشن پراکسیس اجتماعی، کنش متقابل را به کار تقلیل داده است، یعنی کنش ارتباطی را تا حد کنش ابزاری تنزل داده است.»[۳۳] هابرماس نه از دوگانه‌ی نیروهای تولید و مناسبات تولید، بل از دوگانه‌ی کار و کنش متقابل آغاز کرده است. علم و دانش فنی همواره در حدّ کار مطرح شده‌اند، در حالیکه امروز باید در حدّ کنش متقابل شناخته شوند. از این رو نقد به مناسبات اجتماعی نمی‌تواند از «نقد اقتصاد سیاسی» آغاز شود، بل باید از «شکل‌گیری ارتباط‌های متقابل» به پیش برود.

مارکس در نخستین نهاده در نقد فویرباخ کوشید تا هم فراتر از ماتریالیسم سنتی، یا آن سان که مشهور است «برداشت مکانیکی از ماتریالیسم» برود، و هم فراتر از ایدآلیسم (یا چنان که در روزگار خود او مطرح بود از ایدآلیسم هگلی):

> کاستی اصلی تمامی ماتریالیسم پیشین (از جمله ماتریالیسم فویرباخ) در این است که ابژه، فعلیت و مورد محسوس تنها در شکل ابژه‌ی ادراک حسی مطرح می‌شود، و نه چون کنش انسانی محسوس و پراتیک و غیر سوبژکتیو. از این رو در تقابل با ماتریالیسم، سویه‌ی فعال را ایدآلیسم تکامل داد، اما تنها به گونه‌ای تجریدی چنین کرد، چرا که ایدآلیسم بنا به طبیعتش مورد فعال را نمی‌شناسد، یعنی فعالیت محسوس را آن چنان که وجود دارد، نمی‌شناسد.[۳۴]

در این موضع خاص که به ماتریالیسم پیشین و به ایدالیسم انتقاد دارد، باید کنش انسانی را (اگر چون فعالیت محسوس در نظر گرفته شود) مطرح کرد و بحث از آن را تکامل داد. مارکس خود چنین کرد و در ادامه‌ی کارش، فعالیت محسوس یا پراتیک را کار نامید: تولید مادی. از اینجا کار تبدیل به نکته‌ی اصلی در تحلیل صورتبندی‌های زندگی اجتماعی انسان شد. اما برداشت خود او از کار وابسته بود به تکنیک، یعنی او کار را با معنایی سوبژکتیو همراه نکرد. مارکس، بیشتر به ماتریالیسم سنتی نزدیک بود و میان کار و پراکسیس نسبتی نمی‌ساخت. هابرماس نشان داد که میان این دیدگاه تقلیل‌گرا با روش دیالکتیکی و تام‌نگر پژوهش مشخص پدیدارهای اجتماعی که مارکس دنبال می‌کرد،

تضادی وجود دارد. پیش از هابرماس این بحث به شکلی دیگر مطرح شده بود. لوکاچ در ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** در نقد به ***دیالکتیک طبیعت*** تا حدودی، و به گونه‌ای نامستقیم، این فکر را موجب شده بود که علوم طبیعی و روش پوزیتیویستی چون سرمشق‌هایی پیش روی نویسنده‌ی ***سرمایه*** قرار گرفته بودند. روش علم طبیعت الگوی دقیقی بود که مارکس در نقد اقتصاد سیاسی کلاسیک دنبال می‌کرد. خود مارکس در پسگفتار به چاپ دوم آلمانی ***سرمایه*** نقل قولی از نشریه‌ی «پیک اروپا» را با تایید آشکار «در بیان روش خود» می‌آورد، که در آن آمده است: «مارکس حرکت اجتماعی را چون فراشد تاریخ طبیعی تلقی می‌کند...».[۳۵] از سوی دیگر هورکهایمر و آدورنو هم نشان داده بودند که نقد به خردابزاری و کاربردش در علوم طبیعی ـ فیزیکی «آن دسته از علومی را که بر پایه‌ی این علم طبیعت ساخته شده‌اند» بی‌اعتبار می‌کند. پس «نقادی خردابزاری» رسالت اصلی اندیشه‌ی انتقادی است: ایده‌ی سلطه بر طبیعت، توان راستین حرکت اجتماعی به سوی آزادی انسانی را متوقف کرده است. آدورنو یک بار به تلخی گفت که مارکس می‌خواست «جامعه را به کارگاهی غول‌آسا تبدیل کند» و هورکهایمر از آن ایدئولوژی یاد می‌کرد که می‌خواهد به جای انحلال کار آن را به مقوله‌ای متعالی از کنش انسانی تبدیل کند.[۳۶]

هابرماس نشان داد که آن «فعالیت محسوس» که مارکس بدان اشاره داشت، خود به دو پاره تقسیم شده بود: کنش ابزاری و کنش ارتباطی. تنها با طرح پراکسیس چون کنش ارتباطی می‌توان تکامل نوع انسان را از هر دو دیدگاه اجتماعی ـ تاریخی و تکنولوژیک بازشناخت. پراکسیس مفهومی است متعلق به علم انسانی که نمی‌تواند بر اساس سرمشق علم طبیعی شکل گیرد. با طرح پراکسیس رهایی انسانی را با توسعه‌ی فنی یکی نخواهیم دانست. خردباوری در گستره‌ی کنش ابزاری به معنای رشد نیروهای تولید و گسترش نظارت تکنولوژیک بر طبیعت و سرانجام گسترش شکل‌هایی از نظارت بر زندگی اجتماعی است. خردباوری در گستره‌ی کنش ارتباطی یعنی گسترش ارتباط انسانی، که مناسبات استوار به سلطه را پشت سر می‌گذارد. هابرماس ــ به گفته‌ی تامس مک کارتی ــ این تمایز را در سویه‌های گوناگون تکامل داد. از دیدگاهی استعلایی نظریه‌ی مصلحت‌ها و منافع شناختی را پیش کشید که در آن میان مصلحت‌های تکنیکی و پیش‌بینی و نظارت بر فراشد تولید، و مصلحت‌های پراتیک یعنی ارتباط آزادانه، تفاوت هست. از دیدگاه روش‌شناسانه میان علوم تجربی ـ تحلیلی و علوم تاریخی ـ هرمنوتیک تفاوت گذاشت. در حد جامعه‌شناسانه او نشان داد که خرده نظام‌های کنش هدفمند و عقلانی جدایند از چارچوب نهادی که در آن جای دارند. سرانجام از دیدگاه تکامل اجتماعی ثابت کرد که رشد نیروهای تولید و نظارت تکنولوژیک از گسترش ارتباط:

آزادانه و رها از سلطه جداست.[۳۷]

هابرماس از مفهوم «مناسبات تولید» آسان نمی‌گذارد. او در کتاب *دانش و منفعت* نوشته است:

> در کنار نیروهای تولید که در آن‌ها کنش ابزاری جای می‌گیرد، نظریه‌ی اجتماعی مارکس به بررسی چارچوب نهادی می‌رسد، یعنی به مناسبات تولید. این مفهوم ساختار کنش‌های متقابل نمادین و نقش سنت فرهنگی را از پراکسیس دور نمی‌کند. سنت فرهنگی یگانه بنیانی است که در آن قدرت و ایدئولوژی درک می‌شوند.[۳۸]

کنش‌های انسانی همواره فراتر از کنش‌های ابزاری می‌روند. ما نمی‌توانیم کار کنیم و نسبت به چارچوب نهادی یعنی آنچه سنت‌ها و تاویل‌های نمادین خوانده می‌شود، بی‌تفاوت باشیم. وقتی کار می‌کنیم در محدوده‌ای قراردادی کار می‌کنیم. پس پراکسیس به کار تکنیکی خلاصه نمی‌شود. پراکسیس همراه یا درون آن چارچوب نهادی است.

نظریه‌ی ارتباط و زبان

به سال ۱۹۸۱ هابرماس کتاب ***نظریه‌ی عمل ارتباطی*** را منتشر کرد.[۳۹] این کتاب جنبه‌ی تازه‌ای از اندیشه‌ی هابرماس را نشان داد، و به گفته‌ی شماری از ناقدان آثارش، آغازگر مرحله‌ی تازه‌ای از کار فکری او بود. البته بسیاری از معضل‌های نظری و فلسفی دوره‌ی نخست آثارش همچنان در این کتاب و نوشته‌های بعد باقی ماند، اما معضل‌های تازه‌ای نیز پدید آمد، و او به مسائل جدیدی توجه کرد. آثاری که در این دوره‌ی دوم نوشت همه به سرچشمه‌ی ***نظریه‌ی عمل ارتباطی*** بازمی‌گردند، و به همین دلیل کتاب اعتبار ویژه‌ای در بررسی اندیشه‌های او دارد. مهمترین آثار دوره‌ی جدید عبارتند از: ***آگاهی اخلاقی و عمل ارتباطی*** (۱۹۸۳)، ***سخن فلسفی مدرنیته*** (۱۹۸۵)، ***اندیشه‌ی پس از متافیزیک*** (۱۹۸۸) و ***متن و زمینه*** (۱۹۹۱).

نظریه‌ی عمل ارتباطی کتابی پرحجم است در دو مجلد. عنوان جلد نخست «خردباوری عملی و خردباوری جامعه» است، این مجلد از چهار بخش شکل گرفته است. بخش نخست «به سوی معضل خردباوری» از مفهوم خردباوری در جامعه‌شناسی بحث می‌کند و نقدی است به نظریات چند جامعه‌شناس معاصر در این مورد. در پایان این بخش «مشکل شناخت» و به ویژه دیدگاه هرمنوتیک مدرن و نسبی‌گرایی مطرح شده‌اند. در این بخش نخستین تعریف از «عمل ارتباطی» ارائه شده است. در بخش دوم

از مجلد نخست، هابرماس به مفهوم خردباوری در اندیشه‌ی ماکس وبر پرداخته و در بخش سوم از مفهوم عمل خاصه در اندیشه‌ی وبر بحث کرده است. در بخش چهارم که پایان مجلد نخست است، بحث او نسبت خردباوری با «شیئی‌شدگی» در نظریات لوکاچ و آدورنوست.

عنوان مجلد دوم کتاب *نظریه‌ی عمل ارتباطی* «به سوی نقد خرد کارکردی» است. این مجلد نیز از چهار بخش شکل گرفته است. در نخستین بخش از این مجلد که در واقع پنجمین بخش کل کتاب محسوب می‌شود از مفهوم «سرمشق» در آثار دورکیم و مید یاد شده است. در بخش دوم از مفهوم «زیست‌جهان» و به ویژه جایگاهش در اندیشه‌ی هرمنوتیک، و در بخش سوم از نقد مفهوم نظام در آثار پارسونز بحث و در آن به گونه‌ای خاص به مدرنیته توجه شده است. در بخش آخر بازگشتی به سرچشمه‌ی بحث شکل می‌گیرد. از پارسونز به سوی مارکس باز می‌گردیم و در این مسیر به شیوه‌ای خاص از دیدگاه وبر درباره‌ی مدرنیته باخبر می‌شویم. این فهرست فصل‌های کتابی است که به گمان بسیاری از ناقدان، مهمترین دفاع از مدرنیته به حساب می‌آید، بی‌آنکه کمبودهای آن و به ویژه شیئی‌شدگی مناسبات انسانی از نظر دور مانده باشد. کتاب تلاش اندیشگری است در پیروزی بر ناسازه‌های مدرنیسم و تناقض‌های زندگی مدرن: از کف رفتن معنا، و از میان رفتن آزادی که نتیجه‌ی خردباوری مدرن است. اما هابرماس کوشیده است تا به یاری هسته‌ی استوار به منطق مکالمه این خردباوری، کلید رهایی را باز یابد.

خرد ارتباطی که هابرماس آن را kommunikative Vernunft می‌خواند، استوار است به منطق مکالمه. شکلی آرمانی نیست که چشم‌انتظار ظهورش در آینده باشیم. در هر گونه عمل انسانی، شکلی از آن (هسته‌ای یا نطفه‌ای) یافت می‌شود. اساس آن استوار به عقلانیت و خردباوری است، یعنی در گوهر سخن عقلانی موجود است. اما این بنیان اصلی خردورزی، یا به زبان فلسفی، این گوهر خردباورانه همواره مکشوف نیست، یعنی افراد از آن باخبر نیستند. بیشتر آن را «در خدمت منافعی خاص» در قاعده‌هایی تفسیر می‌کنند که هسته‌ی عقلانی‌اش حذف می‌شود. اما مفهوم مشروعیت سیاسی نشان می‌دهد که شکلی آغازین از آن حتی در سیاست هر روزه وجود دارد. این نکته به ویژه در «بحران مشروعیت» آشکار می‌شود.

هابرماس در *دانش و منفعت* می‌نویسد که ما همواره واقعیت را در سه چشم‌انداز استعلایی متمایز یا «سه دانش ممکن» می‌شناسیم: **اطلاعات** که از دستیابی تکنیکی ما به ابژه‌ها خبر می‌دهد، **تاویل** که امکان جهت‌گیری کنش‌های ماست در چارچوب سنت‌های مشترک، و سرانجام **تحلیل** که در حکم وابستگی دانسته‌های ماست به دانش

پیشین. این سه شکل دانایی (یا اپیستمه) وابسته‌اند به مجموعه‌ای پیچیده از منافع که در کار، زبان و سلطه (Herrschaft) نمایان می‌شوند.[۴۰] هر مقوله‌ی دانایی یعنی اطلاعات، تاویل و تحلیل، در پیکر علومی شکل می‌گیرد که به آن مجموعه‌ی پیچیده‌ی منافع وابسته است.

۱) علوم تجربی- تحلیلی، که در «علم طبیعی» روشنگری ریشه دارند، با رویکردی نظری، استقرایی، و یا قیاسی مشخص می‌شوند، و به این اعتبار تحلیلی هستند. این علوم فقط به مشاهده و آزمون تکیه دارند و به این اعتبار تجربی هستند. این علوم که سرمشق‌شان فیزیک است اطلاعاتی از دنیای خارج به ما می‌دهند، و اصل آن‌ها توضیح داده‌های بیرونی است. در قلمرو کار معنا و منفعت تکنیکی دارند. دیدگاه استعلایی این علوم سلطه‌ی تکنیکی بر چیزهاست. ۲) علوم تاریخی- هرمنوتیکی، در «علوم معنوی» روشنگری یا به زبان ایدآلیست آلمانی Geistwissenchaften ریشه دارند. این علوم تاریخی خوانده شده‌اند، چون موضوع اصلی آن‌ها سنت‌های تاریخی است، و هرمنوتیکی نام گرفته‌اند، زیرا روش آن‌ها در اساس استوار است به برگردان یا ترجمه. این علوم بر اساس تاویل و تفسیر استوارند. و آفریننده‌ی تاویل‌های تازه‌اند. سرمشق این علوم «زبانشناسی تاریخی» یا philologie است، و اصل آن‌ها ادراک معناست و در قلمرو زبان و منفعت پراتیک معنا دارند. این علوم می‌توانند تاویل‌هایی از مناسبات بیناذهنی به ما ارائه کنند. دیدگاه استعلایی این علوم ادراک عملی در زندگی پراتیک است. ۳) علوم نظام‌مند و انتقادی، در آنچه در سده‌ی نوزدهم Hanlungwisenschaften خوانده می‌شد ریشه دارند. گاه این علوم را parareologique می‌نامند، چرا که امکان کنش‌های سامان‌یافته‌ی انسانی را می‌دهند، همچون سیاست، اقتصاد، و در کل علوم انسانی یا اجتماعی. این علوم را انتقادی می‌خوانیم، چرا که موضوع‌شان پدیدارهایی است دگرگون شونده، که جز از راه نقد به ریشه‌ها و پیشنهاده‌هایشان دانسته نمی‌شوند. سرمشق این علوم به گمان هابرماس روانکاوی است. اصل آن‌ها تحلیل است، اما به معنایی خاص و در قلمرو سلطه معنا دارند. این علوم دارای «منفعت رهایی» هستند. دیدگاه استعلایی‌شان رهایی از نسبت‌هایی است که به ظاهر طبیعی می‌آیند.[۴۱]

سه منفعت دانش‌ها، یعنی منافع تکنیکی، پراتیک و رهایی‌بخش، به سه گونه‌ی متمایز سازماندهی اجتماعی، و سه شکل متفاوت کاربرد نیروی کار، زبان و سلطه استوارند. پس سه قلمرو علمی پدید می‌آید: اطلاعاتی که گسترش‌دهنده‌ی نظارت تکنیکی است در گستره‌ی کار، تاویلی که کنش را، به سیاق زبان، مشترک می‌کند، و تحلیلی که می‌تواند آگاهی را از حجاب ایدئولوژیک رها کند. در هریک از این سه قلمرو به گونه‌ای خاص از کنش متقابل برمی‌خوریم.

بر اساس مفهوم کنش متقابل شاید بتوان به «علمی استوار به منطق مکالمه» نیز دست یافت. اما نکته‌هایی سازنده‌ی دشواری در این راستا می‌شوند. نخستین این دشواری‌ها را می‌توان «فقر فلسفی» نامید، یعنی در دسترس نبودن قاعده‌ها و مفاهیمی فلسفی که جنبه‌ی «هنجاری» اندیشه‌ی تحلیلی، هرمنوتیک و نقادانه را «همچون مکالمه» روشن کنند. هابرماس کوشید تا بر اساس مفهومی که روزگاری فیشته مطرح کرده بود، یعنی Mündigkeit یا استقلال تام، یک الگوی پراگماتیک کلی بیافریند که بنا به آن ارتباط، استوار شود به «احتمال دانایی یا درک محتمل». سرمشق این الگو، مکالمه است. هابرماس به زبانی که یادآور نوشته‌های گادامر است، می‌گوید که دیگر نباید گفت که سرمشق دانایی مشاهده است، بل باید اعتراف کرد که این سرمشق مکالمه است، مکالمه به معنایی اجتماعی (در حد گستره‌ی همگانی) مطرح است.[۴۲]

راستای فلسفه‌ی هابرماس به سوی ایده‌ی کانتی مصلحت خود است. Interet هر دو معنای مصلحت و منفعت را دارد. معنایی که از بحث هابرماس ـ همچون گسترش نظر کانت دانسته می‌شود ـ چنین است: مصلحت انسان و شرط استیلای او بر تقدیرش، در این است که با دیگران به گونه‌ای عقلانی زندگی کند و در سد طرح متفاوت تکنیک، ادراک (و کنش) متقابل و رهایی نقادانه از محدودیت‌ها همکاری کند. بدین‌سان اصل دمکراسی جز این نخواهد بود: به یاری نهادها «ارتباط همگانی و آشکار در مورد مسأله‌ی پراتیک دانش» را ضمانت کنیم. یعنی دریابیم که افراد انسان هم می‌خواهند و هم می‌توانند با یکدیگر زندگی کنند، اما در محدوده‌ای از شرایط عینی، که تا حدودی خود از میزان استیلا و اقتدار آنان بر دنیای ابژه‌ها ناشی می‌شود. دانستن ضرورت این همکاری و مکالمه مسأله‌ای است پراتیک که اهمیت زبان را نشان می‌دهد. زبان ابزار گفتگوی آزادانه و آشکار است که به گزینش پراتیک منجر خواهد شد. این گزینش ضد و علیه برداشتی است از علم (یعنی ایدئولوژی خاصی) که تکنیک در آن نقش تعیین‌کننده‌ی نهایی را دارد، بی‌نیاز از هر مکالمه و چاره‌جویی. زبان، پس توان نهانی آزادی است. هر کنش زبانی (نه به معنای نظری این اصطلاح) در افق کنش‌های میان افراد جای می‌گیرد، و قاعده‌ی اصلی آن تفاهم و امتیاز دادن است.

نظریه‌ی ارتباط هابرماس استوار است به معنای رهایی‌دهنده‌ی زبان. خاستگاهش ارتباط زبانی است. دلیل توجه هابرماس به مباحث فلسفه‌ی تحلیلی درباره‌ی زبان، تاکید آن است بر کنش زبانی. یعنی عملی اجتماعی که در گوهر خود تابع منطق مکالمه است و از «پراگماتیک کلی یا همگانی» دور نیست. هابرماس در سال ۱۹۷۶ مقاله‌ای نوشت با عنوان «پراگماتیک همگانی چیست؟»[۴۳] این مقاله‌ی مهمی است، زیرا جهت‌گیری تازه‌ای در اندیشه‌ی هابرماس را نشان می‌دهد، که سرانجام منجر شد به نگارش کتاب

نظریه‌ی *علمی ارتباطی*. او نشان داد که فلسفه‌ی مدرن زبان به این نتیجه رسیده است که بررسی زبان نمی‌تواند و نباید به تحلیل جنبه‌های واج‌شناسانه، نحوی و معناشناسانه‌ی جمله‌ها محدود بماند، بل باید سویه‌های پراگماتیک آن‌ها را نیز مطرح کند. یعنی در حدّ زبان باقی نماند، بل از راه کنش گفتاری که سرل و پیش از او ویتگنشتاین مطرح کرده‌اند، بحث را تا حدّ سخن پیش ببرد. سخن ادراک متقابل و تفاهم زبانشناسانه (و صلاحت زبانی) را نشان می‌دهد و راهگشای ادراک متقابل و تفاهم ارتباطی (صلاحیت پراگماتیک) می‌شود.

چند سال پیش از نگارش مقاله‌ی «پراگماتیک همگانی چیست؟» هابرماس از زبان بحث کرده بود. او به عنوان مثال در *دانش و منفعت* زبان را ابزار اصلی و کلی ارتباط دانسته بود که به زندگی اجتماعی شکل می‌دهد. هرچند او بعدها این نکته را که زبان ابزار کلی ارتباط باشد رد کرد، اما نکته‌ی مهم در همان بحث آغازین او نهفته است: شکل اجتماعی و فرهنگی زندگی با نظام وابستگی متقابلی دانسته می‌شود که خود به شکلی نمادین موجود است و پرداخته و کامل می‌شود. اما درک کارکرد این ابزار ارتباطی زمانی ممکن می‌شود که از دیدگاه پراگماتیک کلی به آن توجه شود، یعنی از چشم‌اندازی گسترده‌تر از زبانشناسی، چشم‌اندازی که تمامی اشکال ارتباط را در نظر گیرد و حتی مهمتر از این تمامی اشکال ارتباطی را که از شکل افتاده‌اند، مورد توجه قرار دهد، و همه را توضیح دهد.

نظر هابرماس درباره‌ی زبان، دستکم در پله‌ی نخست شکل‌گیری‌اش استوار است به مباحث کارل بوهلر. در بحث از تحلیل نشانه‌شناسانه‌ی زبان سه کارکرد نشانه‌ها را از یکدیگر جدا می‌کرد: ۱) کارکرد شناختی (cognitive): نشانه چون نماد یا علامت واقعیت ۲) کارکرد بیانی (expressive): نشانه چون علامتی از تجربه‌ی درونی فرستنده‌ی پیام ۳) کارکرد نام‌گذاری (appelative): نشانه چون علامتی که به قصد و نیّت تاثیر گذاشتن بر رفتار گیرنده فرستاده می‌شود.[۴۴] هابرماس به این شمای ساده‌ی بوهلر دو نکته را می‌افزاید: ۱) تحلیل نحوی قوانینی که بر ساختمان درست جمله‌ها حاکم‌اند ۲) تحلیل معناشناسانه‌ی نسبت میان معنا و صدق (درست یا نادرست بودن جمله‌ها). کارناپ پیش از هابرماس، جلمه را نخستین حامل معنا دانسته بود. او نوشته بود که برای با معنا بودن جمله‌ها باید قاعده‌های صوری ساختمان دستور زبان در آن‌ها رعایت شده باشد و معنا، کارکرد ساختارهای دستوری است. نکته‌ای که مورد تایید فرگه، ویتگنشتاین و امروز هم مورد قبول دیویدسون است. ویتگنشتاین با طرح این نکته که معنای جمله وابسته به کاربرد هر روزه‌ی آن است (یعنی به قاعده‌هایی که به کاربرد اجتماعی و پذیرفته شده‌ی آن‌ها حالت ویژه می‌بخشد) معنا را در واقع در گرو قاعده‌های

ارتباط اجتماعی و کنش‌های ارتباطی مطرح کرده بود. از این رو پس از او، بحث پیروانش که در «کنش گفتاری» مطرح شده، از شرط حقیقی بودن (با معنا بودن) به قلمرو معناشناسی ارتباطی گام نهاد و این راستایی است که هابرماس از راه دیگری سرانجام بدان می‌رسد. در این معناشناسی ارتباطی، جمله‌های زبانشناسانه ماهیتی نقادانه دارند، یعنی از نسبت با قاعده‌هایی که به آن‌ها شکل می‌دهند، شناخته می‌شوند. و از این جا به بعد سه کارکرد متفاوت آن‌ها شکل می‌گیرد که سرانجام در هریک معنا در وابستگی به زمینه‌ی عینی ایجاد و شناخته می‌شود. هابرماس اشاره‌ای به تکامل بحث بوهلر ندارد، خاصه به نظریه‌ی ارتباط رومن یاکوبسن بی‌دقت است، در حالیکه توجه به آن نظریه، به کار تدقیق نظریه‌ی عمل ارتباطی او می‌آید.

پراگماتیک همگانی در آثار هابرماس گاه به معنای «نظریه‌ی کلی ارتباط» است. هابرماس در انتقادش به فروید می‌نویسد که باید نمونه‌ی ارتباط درست و سالم را برگزید، تا بتوان نمونه‌ی معیوب را شناخت. تنها از راه فهم ارتباط به معنایی کلی و در حد پراگماتیک همگانی می‌توان نادرستی‌های ارتباط زبانشناسانه را شناخت. در حالیکه محدود ماندن در ارتباط به هر رو معیوب زبانی، نمی‌تواند راهگشای فهم نظریه‌ی کلی ارتباط باشد. پس باید به سخن، و از اینجا به «کنش گفتاری» توجه کرد که نشان می‌دهد روش‌هایی (در باطن و گوهر خود نظام‌مند) وجود دارند که افراد بالغ آن‌ها را به کار می‌گیرند تا گفتار را در متن سخن جای دهند. کودک نه‌تنها قاعده‌های دستوری، نحوی و آوایی را می‌آموزد، بل تمامی قاعده‌های ارتباطی را هم به تدریج فرا می‌گیرد، قاعده‌هایی که در آن‌ها (و به یاری آن‌ها) کنش گفتاری ممکن می‌شود. کودک با دانستن و کاربرد این قاعده‌هاست که می‌تواند با دیگران ارتباط کامل برقرار کند. او این سان، میان واقعیت خارجی و گفتار پیوند می‌زند. کنش گفتاری، گزاره یا جمله‌ای را به جهان بیرونی (جهان ابژه، و رخدادهایی که می‌توان از آن‌ها با احکامی درست یا کاذب یاد کرد) و به واقعیت درونی (جهان تجربه‌های سوژه)، و به واقعیت هنجاری جامعه (زندگی اجتماعی ما، هنجارها و ارزش‌های مشترک میان ما و دیگران) مرتبط می‌کند.

اکنون می‌توانیم به اهمیت زبان در نظریه‌ی کنش ارتباطی هابرماس دقت کنیم. برای این مقصود بار دیگر به مفهوم ضابطه‌ی نقادی توجه کنیم. اگر ضابطه‌ی نقادی پراکسیس باشد، آن سان که هگل و هورکهایمر نشان داده‌اند، این ضابطه ناگزیر استوار خواهد بود به مفهوم فرجام، که می‌تواند به گونه‌ای خیالی و همچون آرمانشهری جلوه کند (و بیشتر هم چنین نمایان می‌شود). پس به یاری تصوری از آینده، نقد از موقعیت کنونی شکل می‌گیرد. در حالیکه همین نقادی مدعی است که خود بنیان شناخت ماست از آینده. این ناسازه‌ای است که از روزگار هگل تا امروز پیش پای نقادان قرار دارد. هابرماس تلاش

کرد تا با طرح مفهوم کنش گفتاری و به گونه‌ای خاص با «قاعده‌های زبانشناسانه» مشکل را حل کند. در نخستین دوره‌ی کار فکری‌اش، زبان همپای کار و سلطه یکی از ابزار همگانی است که با آن زندگی اجتماعی شکل می‌گیرد. کنش متقابل و کنش ارتباطی نیز مفاهیم مهمی هستند که در این دوره‌ی نخست در آثر هابرماس به کار رفته‌اند. اما به راستی اهمیت مرکزی آن‌ها در دوره‌ی دوم کشف شد. در این دوره بود که کنش ارتباطی و کنش متقابل به یاری مفاهیم قدیمی زبان و کار تدقیق شدند. هر شکل اجتماعی‌ـ فرهنگی با این مفاهیم تازه، یعنی با ابزار و میانجی‌های ارتباط انسانی شناخته می‌شود. تنها در پیکر پراگماتیک همگانی می‌توان تمامی اشکال ارتباط (و مهمتر امکان از شکل افتادن ارتباط‌ها) را کشف کرد و توضیح داد.

بنیان نظر هابرماس درباره‌ی کنش ارتباطی چنان که دیدیم مباحث جدید فلسفه‌ی تحلیلی زبان است و مهمترین پایه‌ی این بحث نیز «کنش گفتاری» است که در آن فرضی مهم وجود دارد: ارتباط زبانی تنها وقتی شکل می‌گیرد که کسی کنش گفتاری را به انجام رساند. یعنی گوینده‌ای، یا نویسنده‌ای، یا فرستنده‌ای گزاره‌ای را به مخاطبی ارائه کند و این کار در زمینه‌ی فرهنگی‌ـ اجتماعی، سیاسی خاصی انجام پذیرد، و گزاره در پیکر جمله یا جمله‌هایی با تاکیدهای زبانشناسانه و در رمزگان معیین زبانی خاصی ارائه شود. هابرماس می‌پرسد که چگونه می‌توان «انحراف از بحث» یا عدم تفاهم نظامدار را فهمید؟ هر گزاره در پیکر سخن شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد، کدام ضابطه درستی سخن را، یا ناممکن بودن فهم آن را تشخیص‌پذیر می‌کند؟ مفهوم حقیقت سخن ما را به مفهوم توجیه سخن یا توجیه معیار صدق آن می‌رساند. معیاری که به هنجارهای سخن بازمی‌گردد، هنجارهایی که لزوماً و همواره «به توافق نظر همگان یا اجماع» (consensus) منجر نمی‌شود، و به هر رو همداستانی نمی‌تواند معیار یا ضابطه‌ی حقیقت باشد. این پرسش ساده باقی می‌ماند: در کدام شرایط همداستانی حقیقی است، یعنی راست است؟ اگر معیار تشخیص درستی از نادرستی، خود نیازمند توجیه سخن‌گون دیگری باشد، آیا به دور باطلی گام ننهاده‌ایم؟ اینجا هابرماس پیشنهاد می‌کند که به «نیروی استدلال بهتر یا دلیل قوی‌تر» متوسل شویم، یعنی به ضابطه‌ای موقتی که قدرت فهم هنجارهای سخن را (همچون معناشناسی و نحو زبان) ندارد، اما خطر در افتادن به ناسازه‌ای را هم که از آن باخبر شدیم، همراه ندارد. این ضابطه‌ای موقت است، در چارچوب پراگماتیک همگانی. همین که به مکالمه‌ای وارد می‌شویم، یعنی می‌پذیریم که امکان توافق‌نظر وجود دارد، امکان رسیدن به حقیقتی که به‌گونه‌ای مشترک گوینده و شنونده بدان دست یابند. اگر ما نپذیریم که این همداستانی ممکن است، آنگاه نه‌فقط مکالمه بل سخن بی‌معنا می‌شود. نتیجه این است که ما می‌پذیریم «تسلیم منطق بهتر یا

استدلال قوی‌تر» شویم. این پذیرش را می‌توان به شکل صوری، یعنی در ساختار پراگماتیک ارتباط بیان کرد: برابری کسانی که درگیر مکالمه‌اند، حقوق مساوی و امکانات برابر هر یک در کاربرد ابزار بحث. اما این برابری در مکالمه، آنجا ممکن است که «برابری آرمانی» یا «برابری در زندگی اجتماعی» به دست آمده باشد. حقیقت، پس، نمی‌تواند از مفهوم نیکی (اینجا آزادی، عدالت و ...) جدا باشد. در واقع در هیچ مکالمه‌ای (به هر شکل که پیش رود) نمی‌توانیم ادعا کنیم که شرایط آرمانی فراهم آمده است، اما می‌توان برای بهتر کردن شرایط کوشید. شرایط آرمانی کنش گفتاری تجربی نیست، فرضی است. می‌توان آن را خواست یا پیش‌بینی کرد.

اخلاق و ارتباط

تکیه‌ی هابرماس به خرد، به یقین یادآور کانت و دلبستگی او به سنت روشنگری است. اما هابرماس فلسفه‌ی استعلایی کانت را در تقابل می‌یابد، با خرد تاریخی که همواره ــ به گونه‌ای گریزناپذیر ــ وابسته به زمینه است. هابرماس نقش قدیمی فلسفه را «که میان علوم تقسیم کار می‌کرد» نمی‌پذیرد. او در کتاب ***آگاهی اخلاقی و عمل ارتباطی*** می‌نویسد که «زمانی کانت نقش عظیمی به فلسفه بخشیده بود تا بگوید که در گستره‌ی خرد پراتیک چه چیزی جای می‌گیرد، و در گستره‌ی نیروی داوری چه چیزی. اما این نقش داور نهایی فرهنگ دیگر به عهده‌ی فلسفه نیست، و فلسفه دیگر نمی‌تواند جایگاه هر علم را تعیین کند.[۴۵] برخلاف ریچارد رورتی، هابرماس از این نکته چنین نتیجه نمی‌گیرد که خردباوری را باید رها کرد: «خرد شرط ضروری است. برای هر شکل انسانی در زندگی مشترک».[۴۶] قاعده‌های اخلاقی از این زندگی مشترک برمی‌خیزد، همانطور که قاعده‌های خردورزی.

هابرماس علیه کانت بحث می‌کند، و نتیجه می‌گیرد که «در زندگی هر روزه، اخلاق یکسر بی‌نیاز است از فلسفه».[۴۷] توجیه، انکار مشروعیت و ... از ضرورت‌های پراگماتیک زندگی هر روزه به دست می‌آیند، و نه از قاعده‌های جاودانی اخلاق. این حکم تا حدودی نزدیک است به بحث ژاک لاکان در مقاله‌ی «کانت با ساد» او.[۴۸] آنجا لاکان اخلاق را در نسبتی که با «قانون غریزه» دارد، مطرح کرده است، و تعیین حدود آن یا قاعده‌های اصلی آن را از عهده‌ی فلسفه خارج دانسته است. آیا این انکار قانون کلی، همه‌گیر و جهانشمول اخلاقی، خود انکار یکی از اصول یا ادعاهای مدرنیته نیست؟ آیا مدرنیته که «الگویی مطلق حتی در زمینه‌ی اخلاق» در چنته دارد، با این ضدیت

هابرماس با کانت زیر سئوال نمی‌رود؟ در واقع هابرماس با آن نقد، به موضع پسامدرنیست‌ها نمی‌رسد، یعنی به ناممکن بودن الگوی اخلاقی، و ضرورت پذیرش تنوع در هنجارها و آیین‌ها.[۴۹] آنچه آمد نشان از بی‌اعتباری اخلاق در اندیشه‌ی هابرماس ندارد، برعکس، او با انکار اقتدار فلسفه در گستره‌ی اخلاق، آن را به زندگی هر روزه، کنش متقابل و زیست جهان مرتبط کرده است. اما اینجا هم چون مورد زبان، معتقد است که می‌توان به هنجارهای مشترک، یا کلی رسید. نظریه‌ی هابرماس در مورد جامعه، در اساس خود اخلاقی است، یعنی نیازمند «اخلاق ارتباط» است. اما این اخلاق «از پیش در پیکر اصول و قاعده‌ها موجود نیست»، بل همراه کنش ارتباطی ساخته می‌شود. بنیان فلسفی این اخلاق از مناسبات اجتماعی جدا نیست. کارل اتو آپل، متفکر آلمانی و نویسنده‌ی کتاب ***به سوی دگرسانی فلسفه*** (۱۹۷۲) در نقد این دیدگاه هابرماس می‌نویسد که اخلاق به هر رو، در یک بنیان فلسفی، به دقت در «فلسفه‌ی استعلایی تعالی دهنده» جای می‌گیرد و چنانکه کانت نشان داده است، از این امر گریزی نیست. آپل در مقاله‌ی «مورد پیشاتجربی در جامعه‌ی ارتباطی و مبانی اخلاق» که عنوان دومش «مسأله‌ی بنیان عقلانی اخلاق در روزگار علمی» است[۵۰] تاکید می‌کند که تنها پس از فهم بنیان عقلانی اخلاق می‌توان به سویه‌ی اجتماعی آن توجه کرد. آپل نیاز هابرماس به طرح مناسبات اجتماعی را «بازگشت به آن نظریات فلسفی‌ای» می‌داند «که هنوز از جنبه‌ی استعلایی اندیشه در آن‌ها خبری نیست». به زبان کانت، یعنی نظریاتی که پیشانقادانه‌اند. اما هابرماس می‌نویسد که در نظریه‌ای استوار به پراگماتیک کلی، می‌توان (و باید) که میان کنش‌های اجتماعی (که البته به گونه‌ای خردمندانه قابل تبیین است) و سویه‌ی متعالی ذهن آشتی ایجاد کرد. هنگامی که او در مقاله‌ی «پراگماتیک همگانی چیست؟» از چهار اصل بنیادین خردورزی یاد می‌کرد، به همین نکته اشاره داشت. او می‌گفت که هیچ سخن عقلانی گریزی از این اصول ندارد: اصل هوشمندی (Verständlichkeit) یا خردمندانه بیان شدن نکته‌ها، اصل حقیقت (warheit) اصل عدالت (Richtigkeit) و سرانجام اصل صحت یا درستی (warhaftigkeit). این **قاعده‌ها** می‌توانند چون اصول اخلاقی وجود داشته باشند. در هر سخن عقلانی، اصولی اخلاقی وجود دارد، بدون این اصول سخن نه دانسته می‌شود، و نه به نقد درمی‌آید. **صلاحیت ارتباطی** جز با پذیرش این اصول اخلاقی ممکن نیست.

آپل می‌نویسد که اصول ارتباطی هابرماس تنها زمانی در «بنیان نظریه‌ی اجتماعی او» به کار خواهند آمد که به راستی کلی و همگانی باشند، اما چنین نیستند. اصولی هستند آرمانی که «مکالمه را فقط در بهترین شرایط آن در نظر می‌گیرند». این وضعیت آرمانی مکالمه، البته که به اصول اخلاقی وابسته است، اما نکته اینجاست که آن اصول از این

وضعیت دانسته و شناخته نمی‌شوند، و از سوی دیگر در زندگی راستین که چنان مورد توجه هابرماس است، این وضعیت چون استثناء جلوه می‌کند، و نه قاعده. از این رو بنیان حکم هابرماس، هرچند بی‌شک ارزش نظری دارد (شناختنی است و فکربرانگیز) اما بر اساس قاعده‌های قیاس و استقراء درنمی‌آید، و سویه‌ی پراتیک نمی‌یابد.[۵۱] همانطور که هیدگر از سوژه‌ی همواره دانای دکارت و هوسرل انتقاد کرده است، و به یاری مثال‌هایی ساده از زندگی هر روزه نشان داده که سوژه بدون اندیشه‌ی استعلایی، بی‌توجه و به شکلی ناآگاه کنش را پیش می‌برد، آپل نیز در نقد به هابرماس نشان داده که سوژه‌های ارتباط (دو سویه‌ی مکالمه) لزوماً همواره بنا به اصل تفهیم و تفاهم کار نمی‌کنند، و هیچ مکالمه‌ای در تمامی لحظات خود آرمانی و کامل نیست. اصول عقلانی پیشبرد بحث همواره به کار نمی‌آیند و جایی هم که مورد استفاده قرار می‌گیرند، لزوماً به کشف حقیقت منجر نمی‌شوند، هرچند شرایطی برای مکاشفه هستند. خلاصه، قاعده‌های اخلاقی از این کنش‌ها دانسته نمی‌شوند، حتی اگر چون هابرماس بپذیریم که از آن‌ها شکل می‌گیرند. آپل از این نقد نوکانتی خود، نتیجه می‌گیرد که هابرماس همچون مارکس در نهایت به ایده‌ای ساده‌گرا باور دارد: حالا که سرچشمه‌ی معنویت و اخلاق را زندگی مادی دانسته‌ایم، پس اصول آن‌ها را نیز از این زندگی استنتاج کنیم. اما این زندگی مادی و اجتماعی، استوار است به تجربه‌های فردی که می‌توانند در مکالمه به بحث گذاشته شوند، و بی‌شک به تفاهم میان تجربه‌کنندگان نیز یاری می‌کنند، اما نمی‌توان از این امکان نتیجه‌ای مطلق‌گرا به دست آورد که همواره تجربه‌های کسی دیگر برای من قابل فهم است.

سال‌ها پیش تی. اس. الیوت شاعر، در رساله‌ای فلسفی (که بسیار کم خوانده شده، و من نیز آن را نخوانده‌ام و از منبعی «دست دوم» نقل می‌کنم) نوشته بود: «نخستین گام ما باید کشف این باشد که تجربه چه نیست، و چرا اساساً تجربه تعریف‌ناپذیر است».[۵۲] تقریباً در همان زمان که شاعر وناقد فرهیخته این را می‌نوشت، نویسنده‌ی مدرنیست دیگری نوشت: «تجربه‌های انسانی ارتباط ناپذیرند، و این است علت اصلی تنهایی ما». گفته‌ی الیوت و حکم ویرجینیا ولف، انکار اهمیت مکالمه و تفاهم نیست. کمتر نویسنده‌ای در سده‌ی بیستم، چون این دو کوشید تا از تجربه‌های درونی و معنوی خویش بگوید و بنویسد، و به یقین می‌توان گفت که کمتر نویسنده‌ای چون این دو، در انجام چنین کاری موفق شد، اما نکته‌ی مهم اینجاست که آن مکالمه، چاره‌جویی، تفاهم و همدلی، به گونه‌ای مطلق به نتیجه نمی‌رسد، و هیچ آشنایی با کسی دیگر کامل نیست.

به بحث هابرماس بازگردیم. او در پاسخ به آپل از یک «فرض پیشاتجربی» یاد می‌کند. فرضی که قبل از هر گونه عمل و پراتیک مطرح می‌شود: شرط اعتبار علمی و

حقیقت‌جویی یک مکالمه، نمی‌تواند جز همین اصولی باشد که آپل «آرمانی» خوانده است. این اصولِ سخنِ عقلانی، همانقدر آرمانی هستند که اصول اخلاقی و نهایی آپل و کانت. اما این پیش‌فرض خود معنا ندارد، اگر مکالمه‌ای غیرآرمانی (واقعی، ناکامل) شکل نگیرد. این است جنبه‌ی استعلایی اخلاق ارتباطی: **مکالمه چون پراکسیس**. اکنون به جای اینکه به داوری این بحث بپردازیم، حق آن است که نخست اعتبارش را دریابیم. هابرماس‌خود در مقاله‌ای دیدگاه اخلاقی آپل را «درخشان» خوانده و از «جاذبه‌ی عظیم» آن یاد کرده است که «در خود اخلاق ارتباطی را نهفته دارد».[۵۳] در واقع اهمیت رساله‌ی آپل نمایش «تناقض» میان «حقیقت» و «سویه‌ی اجتماعی کنش» است، یعنی فاصله‌ی جنبه‌ی همگانی و منطقی با جنبه‌ی ارتباطی. اما این بحث اخلاقی به سیاق بحث کانت نیست که فضای زندگی انسانی را با قوانین یا دستورالعمل‌های تضمین کننده و در عین حال محدود کننده‌ی آزادی همراه کند. بل اخلاقی است که به کنش (پراتیک) مربوط می‌شود.

مقاله‌ی آپل با این جمله‌های ساده و صریح، بی‌مقدمه، اصل مطلب را بیان می‌کند:

> هر کس که درباره‌ی مناسبات میان علم و اخلاق در جامعه‌های صنعتی جهان مدرن فکر کرده باشد، به گمان من، با وضعیتی متناقض (استوار بر ناسازه) روبرو می‌شود. از یکسو نیاز به اخلاقی همگانی، یعنی اخلاقی که به گونه‌ای اجباری به جامعه‌ی انسانی چون یک کل وابسته است، هرگز چنین فوری و حیاتی نبوده است که در زمانه‌ی ما، زمانه‌ای که مشخصه‌اش تمدن جهانی است که خود محصول نتایج تکنولوژیک علم است. از سوی دیگر وظیفه‌ی فلسفیِ بنیان خردباوری استوار به اخلاق همگانی چنین دشوار و دور از دست نبوده است که اکنون در روزگار [سلطه‌ی] علمی. دلیلش هم این است که در دوران ما علم همراه شده است با پیش‌داوری‌هایی که به ظاهر چون ایده‌ی مناسبات بنیاذهنی می‌آیند: خاصه ایده‌ی علمی بی‌طرف یا جنبه‌ی عینی و رها از ارزش‌های علم.[۵۴]

سپس آپل شرح می‌دهد که اخلاق در دوران ما نمی‌تواند از مناسبات میان گروه‌های کوچک آغاز شود، بل ناگزیر است که در ایام سلطه‌ی تکنولوژیک علم، اخلاقی باشد همگانی و استوار به قاعده‌هایی کلی. البته آن درجه‌ای از کارآیی اخلاقی (اخلاق عملی) درست به همان معنایی که کانت مطرح می‌کرد، همچنان در محدوده‌ی واحدهای کوچک اجتماعی تعیین می‌شود (به عنوان مثال شکل‌های متنوع اخلاق جنسی در یک جامعه و یا حتی در یک طبقه)، اما اخلاق همچون نظام ضابطه‌های کنش‌ها و هنجارهای اجتماعی، ناگزیر باید از گستره‌ای وسیع‌تر (بارها فراتر از ملیت) تعیین شود. اما «پیشداوری‌های محصول تکامل علم» امکان این کار را نمی‌دهند. آپل از مثالی مشهور

یاد می‌کند: بمب اتمی که معنای جنگ (و ضوابط اخلاقی وابسته به آن معنا) را دگرگون کرده است. مثال دیگرش که امروز فعلیت بسیار یافته مسائل اکولوژیک (بحران محیط زیست) است. دقت به این دو مثال کافی است تا آشکار شود که نتایج پیشرفت تکنولوژی و علم «چالشی اخلاقی است بر زندگی اجتماعی».[۵۵] تمدن علمی و تکنیکی دشواری‌هایی ساخته است که از مرزهای ملیت‌ها و فرهنگ‌ها و نژادها گذشته‌اند و برای نخستین بار انسان ناگزیر شده است که مسوولیتی جمعی را در برابر نتایج کنش‌های خود در گستره‌ای جهانی، و پیشاروی بحران‌های سیاره‌ای، بپذیرد. این همگانی بودن و کلیت، هنوز از نسبت‌های میان افراد، یعنی از مناسبات بیناذهنی برنیامده است، پس به بنیان هنجارها و قاعده‌های اخلاقی نرسیده است. به این دلیل که نسبت‌های بیناذهنی خود، وابسته شده‌اند به پیشداوری‌های عینیت علمی ودر گستره‌ی علوم صوری- منطقی- ریاضی جای گرفته‌اند. اما قاعده‌های اخلاقی که از قیاس و استقراء به دست آیند کارآیی ندارند. از این روست که آپل بنیان قاعده‌های اخلاقی (اخلاق ارتباطی) را اگر بخواهند که در گستره‌ی «علوم اجتماعی» به کار روند و از آن گستره هم استنتاج شوند ناممکن می‌یابد: «اخلاق معتبر همگانی، یعنی اخلاق اجتماعی یا بیناذهنی که وابسته به مسوولیت جمعی باشد، هم ضروری است و هم ناممکن».[۵۶] آپل به ویتگنشتاین اشاره می‌کند: «این پدر فکری نوپوزیتیویسم در *رساله‌ی منطقی- فلسفی* پس از آنکه نخست امکان گزاره‌های بامعنا را در گستره‌ی علوم طبیعی محدود می‌کند در قطعه‌ی ۶۰۴۲ می‌نویسد: از اینروی هیچ گونه گزاره‌های اخلاقی- آیینیک [=علم اخلاق= اخلاق‌شناسی] نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. گزاره‌ها نمی‌توانند هیچ چیز برتر را بیان کنند».[۵۷] آپل می‌افزاید که ویتگنشتاین در نامه‌ای به لودویگ فون فیکر در ۱۹۱۹ تمامی *رساله‌ی منطقی- فلسفی* (۱۹۲۱) را چنین معرفی کرده است:

> معنای این کتاب اخلاقی است. زمانی من می‌خواستم که این نکته را به پیشگفتار بیافزایم که کتابم از دو بخش تشکیل شده است: یکی آن بخش که اینجا معرفی شده است، یکی دیگر آن بخش که چیزی از آن را ننوشته‌ام، و این بخش دوم است که اهمیت دارد... اطمینان دارم که با خاموش ماندن آن چیزی را تعریف کرده‌ام که امروز بسیاری از مردم درباره‌اش پرچانگی می‌کنند.[۵۸]

آپل میان این خاموشی ویتگنشتاین در زمینه‌ی اخلاق و مفاهیم فلسفه‌ی هستی کیرکه گارد، و کارل یاسپرس همانندی‌هایی می‌یابد.

هابرماس در مقاله‌ی «یادداشتی مسأله‌برانگیز در مورد بنیان خردمندانه‌ی اخلاق که بحث» که چون بخش سوم کتاب *آگاهی اخلاقی و عمل ارتباطی* چاپ شده است،[۵۹] در مورد آنچه خود اخلاق بحث (Diskursethik) می‌خواند، نوشته است. پیش‌تر در فصل

دوم کتاب، یعنی در «نظریه‌ی اخلاق ارتباطی» او فهم عقلانیت کنش ارتباط را در گرو درک سخن استوار به استدلال گذاشته بود. در همین بحث او مفهوم سخن یا منطق نهایی معناشناسانه‌ای را که در دل آن گزاره‌ها جای می‌گیرند و معنا (یا تاویل) محسوب می‌شوند، به حدّ بحث یا مکالمه تعالی داده بود. بنا به این منطق می‌توان مکالمه‌ی معیوب (روان‌کاوی یا روان‌پژوهی در مورد نوروزهای فردی، نقد ایدئولوژی در حدّ پنداربافی‌های همگانی یا اجتماعی) را بازشناخت. در این میان سخن هنری جایگاه ویژه‌ای دارد. این سخن اصیل است و موزون (stimmigkeit). در برابر اصول ابژکتیو مقاومت می‌کند (خواه اصول شناختی، خواه اصول اخلاقی)، اما برخلاف بیان فردی، ضرورتی در کارش هست که باید نمونه باشد، یعنی الگویی شود برای «زندگی همگانی». کانت که متوجه این نکته بود، دشواری را چنین آسان می‌کرد که معنای اثر هنری در گوهر خود متعالی است. هابرماس اما راز آن را در «منطق مکالمه»ی سخن زیبایی‌شناسی می‌یابد. سخنی که مکالمه را بنیان کار خود می‌داند، زیرا اثر هنری را وسیله‌ی ارتباطی می‌شناسد.

کنش گفتاری یا معنایی دارد که بنا به ضوابط و استانداردهای زبانشناسانه کشف و دانسته می‌شود، و یا از راه ارجاع به زمینه‌ای خاص معنا می‌یابد. نکته‌ی دوم، نکته‌ی مورد نظر هابرماس است. او از خردباوری در زندگی هر روزه در زیست جهان یاد می‌کند که معنای گزاره‌ها را «قابل فهم» می‌کند. این نکته را در فصل «زیست جهان» در کتاب ***نظریه‌ی عمل ارتباطی*** به دقت توضیح داده است.[۶۰] اما سخن هنری سخنی ژرف است. از راه ارجاع به زمینه یا قاعده‌های زبان (و قاعده‌های سبک‌شناسانه) به طور کامل شناخته نمی‌شود. در سخن هنری کشف می‌کنیم که خرد پراتیک (یا اخلاق = Moralität) با سخن توجیه‌کننده‌ی ضابطه‌ها یکی نیست. یعنی زندگی اخلاقی (sittlichkeit) با اخلاق یکی نیست. به نظر هابرماس این وجه تمایز سخن هنری است از سخن علمی. کنش هدفمند و عقلانی‌ای که به یاری ابزار، حقیقت را می‌جوید، و آن را در علوم «زمینی» نهادی می‌کند، تفاوت دارد با کنش زیبایی‌شناسانه و اخلاقی‌ای که در گستره‌ی ارزش‌ها، درگیر پدیداری است که آن را «تجلی» (به مفهومی بیش و کم آیینی) می‌خوانیم.

مشخصه‌ای مهم در آثار هابرماس، به ویژه در نوشته‌هایش در دهه‌ی اخیر ـ تاکید اوست بر اهمیت معنای هدف اخلاقی. هرچند علم و تکنولوژی مدرن با ابزار تدقیق توانسته‌اند ما را به اهداف تعیین شده نزدیک کنند، اما آن هدف اخلاقی‌ای که اهداف تعیین شده را برگزینند یا توجیه کند و بدان مشروعیت بخشد، وجود ندارد. برای اینکه دریابیم کدام هدف از دیدگاه اخلاقی ضروری است، ناگزیریم که از «علوم طبیعی»

بگذریم و به روش هرمنوتیک و تاویل روی آوریم. این مهمترین نکته‌ای است که از کتاب ***آگاهی اخلاقی و عمل ارتباطی*** دانسته می‌شود. هابرماس از دیدگاه روش‌شناسی مدافع هرمنوتیک علوم انسانی است، اما دغدغه‌ی خاطر او بنیان یک «پایه‌ی اخلاقی» است برای این علوم. مقصودش از آن پایه‌ی اخلاقی، پیش از آنکه قاعده‌ها و هنجارهای کلی باشد روشی است که بتواند به تدقیق اهداف یاری رساند. این دغدغه‌ی خاطر از کتاب مهم او ***منطق علوم انسانی*** به بعد،[۶۱] در هر اثرش جلوه کرده است: علم انسانی چون گسترش اخلاق.

در پایان این بحث بد نیست، به انتقاد یکی از مهمترین اندیشگران آیین هرمنوتیک به نظریه‌ی هابرماس در زمینه‌ی اخلاق اشاره کنم. پل ریکور در کتاب **خویشتن همچون دیگری** (۱۹۹۰) از ناسازه‌ای در نظر هابرماس در مورد «اخلاق ارتباطی» نقد کرده است.[۶۲] هنجارها و قاعده‌های کنش ارتباطی از دیدگاه اخلاق با ضابطه‌ای سنجیده، قبول و توجیه می‌شوند (و یا رد می‌شوند) که خود از پراتیک ارتباط به دست آمده است. به همین دلیل اینجا اخلاق به زمینه‌ی پراتیک و ارتباط تقلیل می‌یابد. ریکور که بر اصل کانتی ضرورت استقلال ضابطه‌ها تاکید دارد، با «استقلال تعیین کننده‌ی» فصل سوم کتاب هابرماس یعنی «در مورد بنیان خردمندانه‌ی اخلاق بحث» همراه نیست: این «پراگماتیک به بیان صوری درآمده» همواره به دام ناسازه‌ها می‌افتد.

گستره‌ی همگانی

اینک، پیش از آن که از کنش ارتباطی و اخلاق ارتباطی به مسأله‌ی مهم سیاست چون پراتیک برسیم، باید برای بحث از یک مفهوم نظری مهم در اندیشه‌ی هابرماس توقف کنیم. این مفهوم ما را ناگزیر می‌کند تا از واپسین آثار هابرماس که مورد بحث بودند، به نخستین کار او بازگردیم. مفهوم مورد نظر Öffentlichkeit (به انگلیسی Public sphere) است که آن را «گستره‌ی همگانی» یا «فضای همگانی» ترجمه کرده‌ام. بحث هابرماس در نخستین کتابی که منتشر کرد یعنی ***دگرگونی ساختاری در گستره‌ی همگانی*** مطرح شده است.[۶۳] کتاب که به سال ۱۹۶۲ چاپ شده، بازنویسی متن پایان‌نامه‌ی دانشگاهی هابرماس است که به راهنمایی ولفگانگ آبندروث تهیه شده بود.

هابرماس از گستره یا فضایی اجتماعی یاد می‌کند که «میان دولت و جامعه‌ی مدنی قرار می‌گیرد»، و کارکرد فعال اجتماعی‌اش وابسته است به تمایز قطعی و شکاف میان آن دو. این گستره مجموعه‌ای است از کنش‌ها ونهادهای فرهنگی که البته دارای نقش

ویژه‌های سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی نیز هستند. این کارکردها جنبه‌ی عمومی «همگانیّت» دارند که در بهترین حالت از نفوذ نیروها و نهادهای دولتی مستقل و مصون هستند. در عین حال نهادهای گستره‌ی همگانی دارای «استقلال زندگی شخصی و خصوصی که ویژه‌ی جامعه‌ی مدنی است» نیستند.[۶۴] گستره‌ی همگانی فضای اظهار نظر (و به گونه‌ای آرمانی اظهار نظر آزادانه)، مکالمه، بحث و چاره‌جویی در مسائل همگانی است. هر کس بالقوه حق و قدرت شرکت در این فضا را دارد، و باز به گونه‌ای نظری و آرمانی، کسی را امتیازی نسبت به دیگران در این فضا نیست. چنین موقعیتی که نقش دولتمردان یا عناصر سرمایه‌دار و بانفوذ را هم‌ارز نقش «شهروندان عادی» می‌کند، تنها به همان شکاف نهادهای سیاسی و جامعه‌ی مدنی استوار است.

بحث هابرماس به‌گونه‌ای خاصِ از گستره‌ی همگانی بورژوایی یا مدرن است که «از دیدگاه تاریخی بر بستر تنشی شکل گرفته که جامعه‌ی مدنی و دولت را رویاروی یکدیگر قرار می‌داد».[۶۵] از جنبه‌ی نظری می‌توان گفت که در صورتبندی‌های اقتصادی، اجتماعی پیشین نیز این گستره‌ی مستقل تا حدودی وجود داشت. هابرماس در نخستین فصل کتابش، بنا به ضرورت گاه به نمونه‌هایی نیز اشاره کرده است. به عنوان مثال از آن «گستره‌ی همگانی که ساختارش استوار است به نمایندگی امیران یا شاهان در روزگار فئودالیسم» یاد کرده است.[۶۶] اما شکل کامل گستره‌ی همگانی محصول سده‌های اخیر است که در انگلستان، فرانسه، آلمان و آن کشورهایی شکل گرفته که در آن‌ها وجه تولید کالایی تعمیم می‌یافت و مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری کامل می‌شد. در کتاب هابرماس بیشتر بحث بر زندگی فرهنگی و اجتماعی سه کشوری متمرکز شده که در بالا نام بردم. نهادهای گستره‌ی همگانی بورژوایی را افراد ساخته‌اند و نه دولت‌ها. هرچند از نظر تاریخی همواره و در تمام موارد نمی‌شود از تقابل گستره‌ی همگانی و دولت یاد کرد، و در مواردی ــ نه‌چندان زیاد ــ دولت‌ها بنا به ضرورت‌ها یا نیازها یا مصلحت‌هایی به گسترش فضای باز سیاسی و امکان مکالمه در گستره‌ی همگانی یاری کرده‌اند. به هر حال این نکته مهم جنبه‌ی مرکزی دارد که نهادهای گستره‌ی همگانی در اساس خود فرهنگی هستند و میان منافع خصوصی و قدرت همگانی فضایی ویژه‌ی خویش ساخته‌اند.

مهمترین نقش را در گستره‌ی همگانی، نشریه‌ها و روزنامه‌ها داشتند.[۶۷] هابرماس از این نقش در بحثی کوتاه اما دقیق، یاد کرده است. او نشان داده که بر اساس منافع اقتصادی (ضرورت تبلیغ و معرفی کالاها و خدمات) نشریه‌هایی ــ خاصه در انگلستان ــ شکل گرفتند که به سرعت کارکردهایی خاص خود یافتند. جدا از نشریه‌ها می‌توان از نهادهایی یاد کرد چون باشگاه‌های صنفی، باشگاه‌های تفریحی، انجمن‌های فرهنگی،

اتحادیه‌هایی که بر اساس دفاع از حقوق صنفی فرهنگیان ایجاد می‌شدند و به سرعت دفاع از آزادی بیان را در دستور کار خویش می‌یافتند، و در آن‌ها «موقعیت فرهنگی متمایزی به بیان درمی‌آمد»، و نیز واحدهای نشر، مدرسه‌های خصوصی و ... این همه نهادهایی بودند که در آغاز گستره‌ی همگانی مدرن نقش موثر و مهمی به عهده داشتند.[۶۸]

نقش مستقل نهادهای گستره‌ی همگانی به معنای دقیق و کامل خود محصول فرهنگ روشنگری سده‌ی هجدهم است، یعنی روزگاری که بحث نقادانه درباره‌ی «افکار عمومی» آغاز شد و همپای این بحث، ایده‌ای نیز (همخوان با آزاداندیشی روشنگرانه) پدید آمد: تمایز میان عقیده‌ی فرد و «افکار عمومی» یا آنچه افکار عمومی فرض می‌شود، نباید موجب سرکوب عقیده و آزادی بیان شود.[۶۹] پیشنهاده‌ی اصلی این آزادی چنین بود: عقیده، هرچه هم که مخالف عقاید، افکار و باورهای همگان باشد، محصول «زندگی اجتماعی و فرهنگی امروز» است، و نمی‌تواند یکسر از بند ارزش‌های مسلط اجتماعی، اخلاقی، دینی و سیاسی بگریزد. گوش سپردن به عقیده‌ی تازه تا حدودی در حکم شنیدن آواهای دیگر است. درست است که عقیده‌ی همگان فراتر از خواست‌ها، نیازها، اشتیاق‌ها و باورهای فردی می‌رود، اما نمی‌توان به نامش سرکوب عقاید فردی را پذیرفت، بل باید به ارزیابی و ارزش‌گذاری آن‌ها پرداخت. این خواست پرشور آزادی بیان که روشنگران هر یک به شکلی و تا حدّی منادی و هوادارش بودند، موجب شکل‌گیری منطق تازه‌ای شد: منطق گفتگو در حدّ نهادهای گستره‌ی همگانی. هابرماس یادآوری کرده که تا سده‌ی هفدهم واژه‌ی فرانسوی publique به معنای مخاطب بود. خواننده‌ی کتاب‌ها و نشریه‌ها، تماشاگر و شنونده‌ی آثار هنری، «پوبلیک» محسوب می‌شدند، و این واژه در واقع معنای «مصرف‌کننده‌ی فرهنگ» را داشت. اما در روزگار روشنگری واژه به معنایی به کار رفت که امروز هم از آن چنین استفاده می‌شود: همگان یا «عموم مردم».[۷۰]

پیچیدگی بحث از گستره یا فضای همگانی اینجاست که هرچند در حدّ تعریف آغازین و در شروع بررسی از کارکرد نهادها یاد می‌کنیم، اما فضای همگانی صرفاً مجموعه‌ای از نهادها نیست. کنش فردی در ابراز نظر در محل کار، یا در محیط آموزشی، یا میان دوستان و افراد خانواده، لحظه‌ای است از گستره‌ی همگانی. این نکته به ویژه زمانی آشکار می‌شود که بکوشیم به عقایدمان جنبه‌ی اجتماعی و همگانی بخشیم. گستره‌ی همگانی زنجیره‌ای است از اشکال «کنش ارتباطی» که هرچند در بسیاری از موارد شکل نهادی به خود می‌گیرند، اما در موارد مهمی نیز چنین نمی‌شوند.[۷۱] نمی‌توان «افکار عمومی» را به کارکرد نهادهای گستره‌ی همگانی فروکاست، هرچند مجموعه‌ی

کارکردها، از مهمترین عناصر تعیین‌کننده‌ی افکار عمومی محسوب می‌شوند. یکی از اندیشگران مکتب فرانکفورت، فردریش پولوک، به سال ۱۹۵۵ مقاله‌ای با عنوان «پژوهش تجربی انکار عمومی» منتشر کرد. او در این مقاله اهمیت «روش‌های تازه‌ی استنتاج افکار عمومی» را به بحث گذاشت.[۷۲] او تا حدودی مفهوم مدرن افکار عمومی را قابل قیاس با مفهوم «اراده‌ی همگانی» دانست که روسو آن را فراتر از «اراده‌ی مجموعه‌ی افراد جامعه» معرفی کرده بود. پولوک، افکار عمومی را «گوهر روح ابژکتیو» دانست، که «مناسبات اجتماعی و آرایش قدرت و حتی اشکال آگاهی» را منعکس می‌کند. هابرماس نیز با تعریفی همانند،[۷۳] افکار عمومی را به کارکرد نهادهای فرهنگی (و از آن میان کارکرد نهادهای گستره‌ی همگانی) تقلیل نداد. او بر این نکته تاکید کرد که فضای همگانی که میان زندگی خصوصی، و زندگی همگانی سازنده‌ی افکار است، اعتباری ویژه دارد: اینجا سخن عقلانی درباره‌ی فرهنگ شکل می‌گیرد، پس می‌توان گفت که این فضا «گستره‌ی قدرت همگانی» است.[۷۴] مفهوم قدرت در حدّ سخن سیاسی مطرح می‌شود. هابرماس در مقاله‌ی «علمی شدن سیاست / افکار عمومی» از یک مثال یاد کرده است، مثال «علمی شدن سیاست یا فراشد تبدیل سیاست به علم» که سیاست را به گستره‌ای تخصصی و دور از دسترس همگان تبدیل می‌کند، و به معنای دقیق واژه در حکم «سیاست‌زدایی است در افکار عمومی».[۷۵] در واقع زمانی گستره‌ی همگانی به معنای سیاسی شدن آگاهی بود، و اکنون از آن «موقعیت گستره‌ی سیاسی» دور شده است.[۷۶]

همپای پیچیده‌تر شدن شیوه‌های تولید و رشد تکنیک، نهادهایی تازه، بر اساس کارکردهای فرهنگی جدیدی ظهور کردند. تکامل ابزار ارتباطی جدید و رسانه‌های همگانی که همراه شد با رشد سوادآموزی (گسترش خوانندگان، کتاب‌ها، نشریه‌ها، ظهور نشریه‌های تخصصی، وسعت کار نهادهای آموزشی و دانشگاهی و...) منطقاً باید وزنه و اعتبار ویژه‌ای به گستره‌ی همگانی می‌بخشید. یکی از اهداف مهم کتاب هابرماس یافتن پاسخ به این پرسش است: چرا چنین نشد؟ بحث از رسانه‌های همگانی جایگاه ویژه‌ای در کتاب دارد (پاره‌ی بیستم از فصل ششم کتاب درباره‌ی نشریه‌ها، رسانه‌های همگانی، مسأله‌ی تبلیغات یا «کارکردهای تازه‌ی گستره‌ی همگانی» است). البته در سال‌های اخیر، به ویژه پس از «انقلاب انفورماتیک» مباحث مهمی در این زمینه مطرح شده و بحث از کتاب هابرماس پیش‌تر رفته است. او خود در مقاله‌ای که به سال ۱۹۸۹ چاپ کرد، به این نکته پرداخت.[۷۷]

ضعف و زوال قدرت گستره‌ی همگانی در سده‌ی اخیر نکته‌ی بسیار مهمی در بحث هابرماس است. در پایان سده‌ی هجدهم و تمامی سده‌ی نوزدهم به دلیل قدرت سیاسی

و مبارزات فراکسیون‌های بورژوازی، فضای همگانی قدرت و اهمیت زیادی داشت. از یکسو مقابله‌ی سیاسی (بر اساس برنامه‌های متمایز) این فراکسیون‌ها، و از سوی دیگر مبارزه‌ی بخش‌هایی از طبقه‌ی کارگر که بر بستر پیکار دمکراتیک پیش می‌رفت، قدرت گستره‌ی همگانی را تضمین می‌کرد. می‌توان از برخی نوشته‌های مارکس چنین نتیجه گرفت که او معتقد بود که فراکسیون‌های طبقات حاکم از راه کارکرد سیاسی آن‌ها شناخته و تعریف می‌شدند. به عنوان مثال مارکس در مقاله‌ی «توری‌ها و ویگ‌ها» (اوت ۱۸۵۲) نوشته است که «ویگ‌ها همچون توری‌ها فراکسیونی از بزرگ‌مالکان را تشکیل می‌دهند».[۷۸] به هر رو مشروعیت و صلاحیت تصمیم‌های دولتی نیازمند «بحثی گسترده» بود که نمی‌توانست به پارلمان محدود بماند. این تصمیم‌ها باید به آزمون بحث و پذیرش «مردم» درمی‌آمد، از این رو اظهار نظر آزادانه و نقادی باید ممکن می‌شد. هرچند این پله‌ی آزادی بیان به هیچ رو کامل و مصون از تعرض‌ها نبود، اما در خود هسته‌ای از «خرد انتقادی» را می‌پروراند. با تکامل سرمایه‌داری صنعتی، منافع بخش‌ها یا فراکسیون‌های بورژوازی یکدست‌تر شد، و فراکسیون‌ها مبارزه را به آزمون برنامه‌ها در حد نهادهای «قانونی» (به ویژه پارلمان) محدود کردند. نهادهای گستره‌ی همگانی ـ خاصه رسانه‌های همگانی ـ کارکردی «غیرسیاسی» و سرانجام «موقعیتی مشورتی» یافتند. در بسیاری از موارد گستره‌ی همگانی تنها «منعکس‌کننده» و سخنگوی نظریات احزاب سیاسی شد که در حد نهادهای قانونی فعالیت می‌کردند. احزاب به نام «افکار عمومی» یا «خواست همگانی» در دوره‌هایی خاص ـ انتخابات یا بحران‌های سیاسی ـ از نهادهای گستره‌ی همگانی «سود می‌جستند». هابرماس نوشته است که «در جامعه‌ی معاصر افکار غیرعمومی تبدیل به افکار عمومی نمی‌شوند، مگر این که احزاب آن‌ها را دوباره شکل دهند».[۷۹]

از سوی دیگر این فراشد انفعال گستره‌ی همگانی همراه شد با دخالت روزافزون دولت در زندگی اقتصادی. با پیشرفت برنامه‌ریزی‌های اقتصادی و رشد نقش فعال دولت در تولید، مباحث پارلمان بیشتر جنبه‌ی «فنی» به خود گرفت. از صراحت بیان سیاسی و بحث در بنیان‌های عقیدتی کاسته شد. گستره‌ی همگانی نیز یا در توجیه کنش‌ها و برنامه‌های دولت در زمینه‌ی زندگی هر روزه به کار رفت، یا در روزگار بحران‌ها و خاصه جنگ‌ها به گونه‌ای آشکار دامنه‌ی کارش سخت محدود شد (مثال: موقعیت رسانه‌های همگانی غرب در جنگ خلیج فارس در آغاز سال ۱۹۹۱). به عنوان گرایشی دراز مدت و تاریخی می‌توان دید که در این سده از شدت تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی کاسته شد و کارکرد گستره‌ی همگانی که بر این تقابل استوار بود، دگرگون شد.[۸۰] هابرماس در این مورد از «باز فئودالی شدن گستره‌ی همگانی» یاد کرده است. اشاره‌اش

به کارکرد محدود و کنترل شده و غیرسیاسی فضای همگانی است. کارکردی که پیش از ظهور گستره‌ی همگانی بورژوایی، در سده‌های میانه وجود داشت. می‌توان گفت که در روزگار ما نظارت تکنولوژیک (بر بنیان تکنیک یا نقشه‌ای که باید تحقق یابد) ارتباط پراتیک (کنش متقابل یا ارتباط بر اساس مکالمه و چاره‌جویی) را شکست داده است. اکنون نکته‌ی مهمی پیش روی ماست: آیا کنش ارتباطی یا کنش متقابل امکان بازسازی گستره‌ی همگانی را می‌دهد؟ هابرماس در واپسین نوشته‌هایش نشان داده است که این پرسش تنها سیاسی نیست، بل در گوهر خود پرسشی است اخلاقی.

بازسازی. این واژه بیانگر ایده‌ای است که به کل اندیشه‌ی فلسفی و سیاسی-اخلاقی هابرماس مرتبط می‌شود. هنگامی که او از «ضرورت پیشبرد طرح ناتمام مدرنیته» یاد می‌کند، سنت اندیشه‌ی نقادانه‌ی روشنگری را ادامه می‌دهد. واژه‌ی ساختار در عنوان کتاب ***دگرگونی ساختاری گستره‌ی همگانی*** بیشتر «موقعیتی تاریخی» را مطرح می‌کند که «دگرگون شدنی» است. او نشان می‌دهد که ساختار موجود گستره‌ی همگانی ـ وابسته به تکامل سیاسی بر زمینه‌ی یک صورتبندی ویژه ـ اکنون تنها حقیقتی است جامعه‌شناسانه و نه فلسفی، و نمی‌تواند اصل محسوب شود.[۸۱]

سیاست چون کنش ارتباطی

گستره‌ی همگانی استوار است به آزادی عقیده، آزادی بیان، بحث و پذیرش منطق مکالمه. این همه در جامعه‌ی مدرن بیش و کم به دست آمده‌اند (نه چندان آسان، نه به گونه‌ای کامل، و باز نه به این معنا که دیگر به خطر نمی‌افتند). به هر رو این بنیان‌های دمکراتیک، خواست‌هایی مشروع به حساب می‌آیند، و نیز از مهمترین معیارهای مشروعیت و صلاحیت اقتدار سیاسی هستند. هابرماس کار خود را شناخت آن گستره یا فضایی می‌داند که رواداری و آزادی در آن رعایت می‌شود. کار هابرماس در کشف «تکامل ساختار گستره‌ی همگانی» تا حدودی همانند کار هانا آرنت است. آرنت در کتاب ***موقعیت انسانی*** از گستره‌ای یاد کرده که در آن بحث عقلانی و نقادانه پیش می‌رود، و الگویش دولت-شهر یونان باستان بود، و تا حدودی نتیجه می‌گرفت که گستره‌ی همگانی در «بهترین شکل خود» با دولت یکی می‌شود، دولت که هیچ‌شکافی آن را از جامعه جدا نمی‌کند. شرح هابرماس از دگرگونی‌های تاریخی مفهوم سیاست (و در نتیجه بحث او از کنش ارتباطی و گستره‌ی همگانی) همانندی‌هایی با بحث آرنت دارد، اما در نکته‌ای مهم از او جدا می‌شود: هابرماس دولت-شهر یونانی را شکل آرمانی زندگی سیاسی نمی‌داند.

هانا آرنت در مقاله‌ای درباره‌ی والتر بنیامین نوشته است: «polis یا دولت- شهر یونانی به هستی خود در ژرفای زندگی سیاسی ما ادامه می‌دهد، یعنی در اعماق این دریا. تا زمانی که ما واژه‌ی politique را به معنای سیاست به کار می‌گیریم، آن هستی ادامه خواهد یافت».[۸۲] در این نظر هیچ‌گونه شور شاعرانه‌ای نهفته نیست، بل صریح‌ترین شکل بیان دیدگاه کلی آرنت است درباره‌ی فعلیت ایده‌ی یونانی آزادی سیاسی. اما هابرماس، هرچند اهمیت سخن سیاسی یونان باستان را می‌پذیرد، از «الگوی مدرن» سویه‌ی همگانی زندگی بورژوایی آغاز می‌کند و نه از «الگوی کلاسیک» یا گستره‌ی همگانی دولت- شهر یونانی.[۸۳] نکته‌ی مهم برای او اصول کلاسیک نیست، به تقابل‌های همگانی/ خصوصی، دولت/ جامعه، شهروند/ انسان، از زاویه‌ی اندیشه‌ی سیاسی مدرن می‌اندیشد، و از پیشنهاده‌های زندگی سیاسی، نقدی عقلانی و انسانگرا می‌کند. این روش به نسبت روشنگری و به مباحث «حقوق طبیعی» بازمی‌گردد.[۸۴]

«آیین کلاسیک» عنوانی است که هابرماس به برداشت یونانیان از سیاست داده است و در مقاله‌ای با عنوان «آیین کلاسیک سیاست در نسبت آن با فلسفه‌ی اجتماعی» از آن بحث کرده است.[۸۵] این آیین از دو جنبه دگرگون شده، و سرانجام به روزگار ما، و به علوم اجتماعی مدرن رسیده است: از دیدگاه روش‌شناسانه و از دیدگاه محتوایی. دانستن این دگرگونی برای ما ضروری است. به گمان هابرماس اندیشمندی چون لئو اشتروس چون نتوانسته «تمایز اندیشه‌ی کلاسیک و اندیشه‌ی مدرن» را دریابد، به نتایج نادرستی رسیده است. نکته‌ای که از نظر او دور مانده این است که مشروعیت دولت در هر یک از این دو الگو متفاوت است. به نظر هابرماس، یونانیان سیاست را چون «امری اخلاقی» بر بنیان اخلاق مستحکم می‌کردند. آنان سیاست را از قاعده‌های بنیادین تمایز نیک و بد جدا نمی‌دانستند. در آیین کلاسیک، سیاست چون پراتیک (به معنایی ارسطویی) مطرح می‌شد و نه چون کنشی هدفمند. یعنی سیاست در حکم کنش مشترک (praxis) مردمان بود که پس از گفتگو وبحث (lexis) میان شهروندان دولت- شهر (polis) در جایگاهی همگانی (agora) چه بسا به نتایجی عملی هم می‌رسید، و در بنیان خود استوار به تکنیک (تخنه = tekhne) نبود. تکنیک یا تخنه در تفسیر هابرماس یعنی آفریدن نتیجه‌ای به یاری ابزاری که سرآمدان برگزینند. آنان می‌کوشند تا به هدفی از پیش معلوم دست یابند، بی‌آنکه نیازی به بحث با شهروندان احساس کنند. این سان فلسفه‌ی سیاسی یونانیان به معنای دقیق واژه علم نبود، یعنی نمی‌شد آن را اپیستمه episteme خواند، بل گونه‌ای بینش اخلاقی بود، وابسته به عقیده‌ی مردمان که آزادانه بیان می‌شد.

تفاوت اصلی میان برداشت آیین کلاسیک یا یونانی از سیاست و برداشت مدرن در تمایز معناهای نظریه و کنش و معنای نسبت درونی آن‌هاست. برای یونانیان سیاست

همچون بینشی اخلاقی «آیین زندگی نیک» بود، و از آنجا که به زندگی شهروندان پیوسته بود و با عقیده‌ی آنان نسبت مستقیم داشت، گونه‌ای دانایی (phronesis) بود از راه کشف منطق چند گونگی. اما برداشت مدرن از سیاست یا «علم سیاست» اخلاقی نیست، و پس از ماکیاولی هنر بهتر و آسان‌تر زیستن است، نه بر بنیانی اخلاقی، یعنی اخلاق درستکار و نیک زیستن. از سوی دیگر مفهوم جدید سیاست، مفهومی است تکنیکی در خدمت هدفی بیش و کم مشخص و استوار به «فلسفه‌ی اجتماعی» که بر اساس خردباوری راه را بر «علم سیاست» می‌گشاید. در فاصله‌ی میان این دو برداشت می‌توان ادراک سده‌های میانه از سیاست را یافت و مثالی برجسته را از آثار توماس قدیس نمونه آورد. این متاله مسیحی برداشتی اخلاقی از سیاست را حفظ کرد، اما اخلاقش استوار به قاعده‌ی گفتگو و بحث برای رسیدن به شیوه‌ی نیک زیستن نبود. در کارهای او برداشتی فرجام‌شناسانه به جای منطق مکالمه نشسته بود، یعنی ادراکی تکنیکی سر برآورده بود که با عنایت به احکام شریعت، مکالمه‌ی افراد انسان را معتبر، یا دستکم ضابطه‌ای اصلی نمی‌شناخت. این بینش در گوهر خود استبدادی بود، زیرا تشخصیص مصلحت را به عهده‌ی سرآمدان آشنا به رازهای ***کتاب مقدس*** می‌گذاشت. آن حقوق استبدادی که یونانیان برای ارباب خانه قائل بودند و آن را Oikos می‌خواندند، و به تاکید می‌گفتند که جز در چاردیواری خانه (زندگی خانوادگی و مناسبات با بردگان) کارآیی ندارد، بنا به نظر توماس قدیس، در مناسبات حاکمان و جامعه ظهور می‌کرد.

در نظریه‌ی سیاسی پس از رنسانس، این بینش اخلاقی ـ استبدادی دگرگون شد. از یکسو فیلسوفانی با تکیه به واقع‌بینی اجتماعی و سیاسی از سیاست چون **قاعده‌ی** بهتر و آسان‌تر زیستن یاد می‌کردند (ماکیاولی) و از سوی دیگر فیلسوفانی جنبه‌ی اخلاقی زندگی سیاسی را در حدّ سخنی از آرمانشهر طرح می‌کردند، و از راهی دیگر به نتیجه‌ی عملی زندگی سیاسی چون تلاش برای تحقق نقشه‌ای خاص می‌رسیدند (تامس مور). دو فیلسوفی که نام بردم همزمان از دو راه به دفاع از منافع شهروندی رسیدند. نخستین با طرح مصلحت و منفعت شهریار، و دومی به میانجی نگرشی آرمانشهری. با ***لوایتان*** (۱۶۵۱) تامس هابس، گرایش علمی ـ تکنیکی پیروز شد. هرچند که گاه به گاه ندای اعتراض به این پیروزی به گوش می‌رسید. هابرماس به عنوان نمونه‌ای کامل از آثار جیان باتیستا ویکو یاد می‌کند که در مورد «خطر فهم از سیاست چون یک علم» هشدار می‌داد و از ضرورت «آغاز از تفاهم افراد جامعه» یاد می‌کرد.[۸۶]

به نظر هابرماس، ویکو تا حدودی سخنگوی ایده‌ی سیاست چون مکالمه بود. این هم یکی از موارد اختلاف نظر میان او و هانا آرنت است. زیرا آرنت، ویکو را «بیانگر روحیه‌ی تکنیکی» معرفی کرده است.[۸۷] هابرماس تاکید می‌کند که هر جا ویکو به

سیاست اشاره‌ای دارد، مقصودش همان phronesis یونانی است که در خود ضرورت پذیرش بحث و چاره‌جویی همگانی را همراه دارد، ریشه‌ی این نظر «تقدم زمینه‌ی پیشاعلمی زیست‌جهان بر پراتیک و علم» است. اگر از مثال ویکو بگذریم، و از گوهر آزادیخواه اندیشه‌ی سیاسی روشنگران، در کل برداشت مدرن از سیاست، گسستن از پراتیک و از منطق مکالمه را می‌یابیم، و روی آوردن به «سیاست چون فن یا علم». تلاش هابس تا برنامه‌ای تنظیم کند که رفتار انسانی را چون داده‌هایی قابل پیش‌بینی نماید، و آن‌ها را به سوی هدف تنظیم زندگی سیاسی و اجتماعی گذر دهد، پیشنهاده‌ای مهم از سیاست مدرن را ساخت: بر اساس شناخت دقیق قوانین طبیعت انسانی، می‌توان یک بار و برای همیشه به زندگی اجتماعی نظم داد. هابرماس یادآور می‌شود که آنچه در این میان از کف رفت (و در واقع مهمترین نکته بود) کارکرد استوار به پراتیک و مستقیم مردمان بود که «رهایی خود را نتیجه‌ی پراتیک خود محسوب دارند». اما هابرماس، برخلاف نویسندگان *دیالکتیک روشنگری* این موقعیت را نه قطعی دانست و نه نهایی. او بر جنبه‌ی ممکن تلاش‌های آدمی برای رهایی تاکید کرده است. اکنون وظیفه‌ی ما، پس از گذر از دیدگاه پوزیتیویستی، بازگشت به کنش ارتباطی چون معیار اصلی است. دیگر باید پذیرفت که معنای نهفته در واقعیت اجتماعی، چیزی از پیش نهاده نیست، بل بر اساس کنش اجتماعی افراد و «تعریف آنان از وضعیت‌های خاصی که کنش می‌آفرینند» شکل می‌گیرد. یعنی معنای واقعیت اجتماعی، حقیقتی است بیناذهنی که میان افراد جامعه به بحث گذاشته می‌شود، و به یاری کنش متقابل کشف و شناخته می‌شود. بدین‌سان تاویل هر یک از افراد اهمیت می‌یابد، و برای امکان ارائه‌ی دقیق و درست آن باید اصول برابری و آزادی بیان رعایت شود. این نکته درست همانند برداشت مدرن از هدف است. هدف چیزی جدا از تلاش برای دستیابی بدان نیست. حقیقتی غایی و نهایی وجود ندارد که هر کس از راهی تلاش کند تا بدان رسد، بل هر تلاش هدفی تازه و درخور می آفرینند.

البته هابرماس تمامی پژوهش‌های اجتماعی و نظرها و دیدگاه‌ها را به تاویل فرو نمی‌کاهد. او در بحث با گادامر از جنبه‌هایی از واقعیت یاد کرده که فراتر از «تاویل ناب» می‌روند. او یادآور می‌شود که اساساً نباید پژوهش اجتماعی را به توصیف معناشناسانه تقلیل داد. روش درست، آن است که بتوان تاویل پدیدارهای اجتماعی را با «نقادی ایدئولوژی» همراه کرد، و این نقد جدا ازتحلیل تاریخی نیست.

در *دانش و منفعت* هابرماس به اندیشه‌ی فروید اشاره کرده است. از نظریه‌های فروید بسیار می‌توان آموخت، چرا که در واقع نظریه‌هایی است درباره‌ی «ارتباط به گونه‌ای نظام‌دار معیوب». تلاش برای کشف معنا در این نظریه‌ها، به کشف ارتباط‌های نادرست

می‌رسد. در واقع ما اینجا با «متونی» سروکار داریم که مولف آن‌ها به گونه‌ای شیوه‌دار خودفریب است. فروید از «هرمنوتیک ژرفا» یاد کرده که به کار شناخت این «منطقه‌ی ناشناخته‌ی درونی» آید. بنیان نظری این هرمنوتیک به شکل کامل در آثار فروید مورد بحث قرار نگرفته است. بررسی دقیق، کامل و پیگیر آن‌ها فقط وقتی ممکن می‌شود که نظریه‌ی کلی ارتباط طبیعی (نامعیوب) دانسته شده باشد. تنها در این حالت می‌توان به دقت، ویرانی ارتباط را دانست. فروید ریشه‌ی ویرانی ارتباط در سال‌های کودکی را در آثارش به بحث گذاشته است. «شمای تاویلی» فروید (عنوانی که ساخته‌ی خود اوست) شکل «یک تاریخ کلی و نظامدار» را می‌یابد؛ تاریخ تکامل روان (یا روان‌نژندی). روش کار فروید به روش پیشنهادی نظریه‌ی انتقادی شباهت‌هایی دارد. او نیز از شمای کلی آغاز می‌کرد، که به هر وضعیت خاصی «منطبق» یا به گفته‌ی خود او «ترجمه» می‌شود. آن شمای کلی با وضعیت خاص هر بیمار منطبق می‌شد، پس می‌شد چرایی روان‌نژندی را با چگونگی پیدایش آن به طور همزمان فهمید. اینجا قانون طبیعی در هر مورد خاص اثبات خود را نمی‌یابد، برعکس، تعداد بی‌شمار زندگی‌ها و سرگذشت‌ها «از راه ابزار نمادین ذهن» می‌توانند بیان شوند. کنش‌های متقابل کودک چون «ابزار روایی» به کار می‌آید تا سرگذشت (تاریخ) زندگی هر کنش نوشته شود.

مدرنیته و دشمنان آن

به نظر هابرماس، جامعه‌ی بورژوایی نخستین صورتبندی اجتماعی، اقتصادی است که خود را با ارجاع به خردباوری و ضابطه‌های معتبر عقلانی مشروع جلوه می‌دهد و صلاحیت خود را از سنت‌های جزمی به دست نمی‌آورد، و بر هیچ پایه‌ی اعتقادی سده‌های پیش تکیه نمی‌کند. به همین دلیل در شرایط بحران مشروعیت، یعنی هنگامی که صلاحیت اداره‌ی سیاسی و اقتصادی جامعه توسط بورژوازی زیر سئوال می‌رود، ناقدانش باید بر آن ارزش‌های عقلانی تاکید گذارند، آن‌ها را دقیق کنند و نشان دهند که نظام سرمایه‌داری قادر به تکیه بر آنچه ادعا می‌کند نیست، و توانایی به چنگ آوردن کلیت دستاوردهایی را جهت زندگی بهتر و آزادتر، از راه آن موازین عقلانی ندارد. اما اگر کسانی پیدا شوند که در ضدیت با این نظام، خردباوری و موازین عقلانی را به طور کامل منکر شوند، تنها به سرمایه‌داری امکان می‌دهند تا از زیر بار مسوولیت ادعاهای ایدئولوژیک خود شانه خالی کند، و بدتر به غیرعقلانی‌ترین راه‌حل‌ها روی آورد. تجربه‌ی فاشیسم و اکنون تجربه‌ی نومحافظه‌کاری و قدرت‌یابی احزاب افراط‌گرای

دست راستی، نشان داده که سرمایه‌داری در گزینش این بدیل هیچ پروایی ندارد. پس آن کسانی که طرح و برنامه‌ی خردباوری روشنگری را زیر سئوال می‌برند و اصول بنیادین مدرنیته را منکر می‌شوند، در واقع محافظه‌کاران و سنت‌گرایانی هستند که در شرایط بحران مشروعیت به نظام حاکم امکان دستیابی به نابخردانه‌ترین ابزار را نشان می‌دهند، و از این راه به بقاء آن یاری می‌رسانند. هرچند ادعای این افراد ضدیت با اقتدار و فرهنگ سرمایه‌داری است، و دفاع از آزادی، اما در واقع ضدیت آنان با خردباوری و این که نتوانسته‌اند میان خردباوری ابزاری و خردباوری ارتباطی تمایز قائل شوند، و یکسر منکر عقل شده‌اند، در حکم محافظه‌کاری کامل است. هابرماس از میان این متفکران، به ویژه بر آثار اندیشگران پسامدرنیست انگشت می‌گذارد. اما آن نویسندگان نیز به هابرماس عنوان محافظه‌کار می‌دهند. به عنوان مثال پورتوگزی در کتاب *پسامدرن* (۱۹۷۷) که در باره‌ی معماری پسامدرن است از «نو محافظه‌کارانی که مدعی‌اند «طرح ناتمام مدرنیته» به انجام رساندنی است، و ندانسته‌اند که «نوآوری» و «تازگی» خود تبدیل به سنت شده است، انتقاد می‌کند.[۸۸] هابرماس در جدل علیه اندیشگران پسامدرن همواره به این نکته تاکید کرده است که نکته‌ی مهم نه جدال نوآوری و سنت‌ها، بل تاکید بر خردباوری است و اصل عقلانیت کنش‌ها.[۸۹] او معتقد است که با نفی خردباوری، به انکار خودمختاری، آگاهی، فردیت، رواداری و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی می‌رسیم. البته که در کار پیشرفت روزگار مدرن فاصله‌ها و وقفه‌ها ایجاد می‌شود، و بی‌شک این روزگار موجب بحران‌ها شده، و هیچ چیزش خالی از انتقاد نیست، اما رسالت اندیشگران باید یاری به پیشرفت جامعه باشد و پیروزی بر کاستی‌ها و وقفه‌ها.

هابرماس به ضابطه‌ی خردباوری ارتباطی تکیه می‌زند تا به جنگ ایدئولوژی بورژوایی برود، که استوار است به خردباوری ابزاری. از این رو گاه ندای بازگشت به اصولی را سر می‌دهد که از روزگار رنسانس و به ویژه در عهد روشنگری اعلام می‌شدند، اما به طور کامل به آن‌ها عمل نشده است. پس هابرماس از «میراث خرد پراتیک روشنگری» و اندیشه و نظریه‌ی انتقادی در برابر «نابخردانگی اندیشه‌ی معاصر» دفاع می‌کند. هرچند اصطلاح مدرن پیشینه‌ی کاربرد طولانی دارد، اما آنچه هابرماس «برنامه‌ی مدرنیته» یا «طرح (پروژه) مدرنیته» خوانده است، در واقع زاده‌ی سده‌ی روشنگری است. طرحی که هابرماس مطرح کرده، همان تلاش شگفت‌آور و شجاعانه اندیشگرانی است که به هدف یافتن «سویه‌ی عقلانی اندیشه و کنش علمی» به مبارزه با سنت‌ها رفته بودند. این «انباشت دانش» از جنبه‌ی کاربردی خود، در آثار روشنگران، تنها یک هدف نهایی داشت: رهایی انسان و ایجاد سعادت در زندگی هر روزه.[۹۰] البته این طرح خیلی خوش‌بینانه بود، اما گوهر اصلی طرح، از این رو واقع‌بینانه بود که خرد

پراتیک را همان مناسبات انسانی در زیست جهان می‌یافت. هابرماس تاکید می‌کند که شناخت و نظارت بر دنیا که روح اصلی برنامه بود، استوار به فرض گونه‌ای زندگی عقلانی بود. آشوب یا «بی‌نظمی» ذهن را رد می‌کرد، و امکان زندگی بخردانه‌ی انسانی را پیش می‌کشید. این آغاز برنامه‌ی مدرنیته بود، نه حرف آخرش. اما در عمل دشواری‌های بسیار پیش آمد، مبارزه‌ی طبقات، بروز انفجاری نیروهایی که مدرنیته آن‌ها را رها کرده بود، باقی ماندن سنت‌ها و خرافه‌های سده‌های پیش، حرکت سیاسی سرمایه‌داری به سوی تمرکز که همراه شد با پیدایش انحصارهای اقتصادی، نمایانگر آن دشواری‌ها بود. مثال آشویتس که نخست آدورنو بر آن پافشاری داشت و اکنون پسامدرن‌ها (خاصه لیوتار) از آن نمی‌گذرند، نه قابل انکار است و نه می‌توان گفت که بی‌دلیل رخ داده است. این همه دشواری‌های برنامه‌ی مدرنیته را نشان می‌دهد (و چه کسی گفته بود که هیچ دشواری پدید نخواهد آمد؟)، اما دلیل کافی به دست نمی‌دهد تا بپذیریم که منطق روشنگری منطق سرکوب و سلطه بود. آن مثال و نمونه‌های گولاگ، هیروشیما، ویتنام و جنگ‌های منطقه‌ای و بحران‌های اجتماعی امروز به خوبی نشان می‌دهند که خوش‌پنداری‌های روشنگران عملی نبود، اما این همه نادرست بودن بنیان کار آن‌ها را ثابت نمی‌کنند. در مقابل، این استدلال ــ چنانکه در دو فصل آینده‌ی کتاب حاضر خواهیم دید ــ اندیشگرانی چون فوکو، دریدا، لیوتار و دلوز می‌گویند که این چشم بستن بر واقعیت، و در نتیجه به قول آدورنو، پذیرش سلطه است. دشواری‌های مدرنیته، بحران‌هایی هستند که ناسازه‌ای را در بنیان ادعاهای آن نشان می‌دهند. میان آن «الگوی فراگیر» و آن «خردباوری آهنین» و این فاجعه‌ها و فجایعی که در راهند، نسبتی است انکارناکردنی. اما پیش از این پاسخ یا بهتر بگویم حمله‌ی پسامدرن، بهتر است به ادراک هابرماس از روزگار نو بپردازیم.

نخستین اشاره‌ی هابرماس به نابسنده بودن نقادی از مدرنیته به سپتامبر ۱۹۸۰ و سخنرانی او هنگام دریافت «جایزهٔ تئودور. و. آدورنو» باز می‌گردد. در آن بحث، هابرماس از ریشه‌های تاریخی و پیدایش مفهوم مدرنیته یاد می‌کند. او نشان می‌دهد که برای پیشروترین و رادیکال‌ترین ناقدان سنت، مدرنیته به معنای مبارزه‌ای است هم علیه سنت و هم علیه زمانه‌ی خود ایشان. کار بودلر نمونه‌ای است که نشان می‌دهد نوآوری و اوآنگاردیسم، ضدیت با روح زمانه است. «مدرنیته نه‌تنها خیزشی بود علیه کارکردی که سنت‌ها را موارد طبیعی جلوه می‌داد، بل اساساً در تجربه‌ای یافتنی بود که قیام علیه هر چیز به نظم آمده را توجیه می‌کرد»[۹۱] هابرماس میان مدرنیسم «چون موقعیتی زیبایی‌شناسانه» و مدرنیته چون «محتوای کلی حرکت فلسفی و تاریخی» تفاوت نگذاشته است. اما مدرنیسم صلاحیت خود را پیش از هر چیز در گستره‌ی فرهنگ

می‌یابد، نکته اینجاست که مدرنیته مرزهای این گستره را تعیین می‌کند. اساس استدلال هابرماس این است که نمی‌توان مدرنیسم را خواست، اما با مدرنیته مخالف بود. و این راز دشواری کار آدورنوست که با دستاوردهای مدرنیته و روشنگری می‌جنگید، اما در مباحث هنری هوادار و خواهان مدرنیسم بود. آن بینشی که در زمینه‌ی اجتماعی و زندگی هر روزه دشواری‌ها را در نو شدن‌ها می‌یابد، در ذات خود محافظه‌کار است، و نمی‌تواند به گونه‌ای درست و رادیکال، تا به آخر در قلمرو هنر از مدرنیسم دفاع کند. می‌توان نشان داد که دفاع متفکرانی که از آن بینش بهره‌مندند، به راستی متناقض است با پایه‌های فکری‌شان. هابرماس می‌گوید که برای شناخت جهان خود (جهان مدرن) باید بتوانیم به شیوه‌ای که ماکس وبر پیشنهاد می‌کرد، مدرنیته را در سه قلمرو جستجو کنیم، سه قلمرویی که از یکدیگر متمایز شده‌اند: علم، اخلاق و هنر. در هر یک از این سه قلمرو، نو شدن یا مدرنیزاسیون، دشواری‌هایی خاص پدید آورده است، اما سرانجام راهگشای راه‌هایی نو هم شده است. حقیقت چون «مسأله‌ای شناخت‌شناسانه» در حد علوم طبیعی و فیزیکی، بنیان اخلاقی و حقوقی کنش در حد اخلاق، و عناصر تعیین کننده‌ی اصالت در حد زیبایی‌شناسی مطرح می‌شوند. خردباوری ابزاری در قلمرو نخست شیوه‌ی کار است، خرد عملی بنیان کار در قلمرو دوم است و تجربه‌ی زیبایی‌شناسی و ارتباطی اساس کار در سومین قلمرو را تعیین می‌کند. از راه دقت به دستاوردهای مدرنیته می‌توان درباره‌ی هر یک از این سه قلمرو بحث کرد. پیدایش قوانین مستقل هر یک از این سه، در روزگار مدرن ممکن شده است.

اما در این عقلانیت ویژه‌ی هر یک از این سه قلمرو، خطر افراط در تخصصی کردن بحث وجود دارد. نباید گذاشت که بحث تا آنجا پیش رود که قانون کلی حرکت مدرنیته فراموش شود. هابرماس می‌گوید از این رو باید به روزگار روشنگری از زاویه‌ای تازه توجه کرد، این دورانی بود که قانون کلی حرکت مدرنیته را تدوین کرده در این روزگار بود که برای هریک از سه قلمرو راهی پیشنهاد شد تا به بهترین شکل سازماندهی بخردانه‌ی زندگی هر روزه ممکن شود. از اینجا می‌توان راز استقلال هنر را یافت. استقلالی که پیدایش آن به میانه‌ی سده‌ی هجدهم بازمی‌گردد. از آن روزگار بود که اثر هنری بی‌نیاز شد از نسبت با حقیقت (که در علم جلوه می‌یافت) و از نسبت با نیکی (که در اخلاق دیده می‌شد). شاید بهترین سند در این مورد حکم کانت در کتاب ***سنجش نیروی داوری*** (۱۷۹۰) باشد. کانت مجوز استقلال هنر مدرن را صادر کرد. هنر از قلمرو شناخت و اخلاق مستقل، و زیبایی از سودمندی و کارآیی جدا شد. با جدایی زیبایی از امر والا، هنر تبدیل شد به هدفی برای خود. حرکت به سوی مدرنیسم از اینجا شکل گرفت. به ظاهر این استقلال هیچ تضادی ندارد با وعده‌ی بهروزی که روزگار روشنگری می‌دهد.

هنر می‌تواند ۱) همگانی شود، یعنی هر کس کار هنری کند. ۲) رویکرد ما را نسبت به مناسبات شناختی و علمی از یکسو، و نسبت به هنجارها و قاعده‌های اخلاقی از سوی دیگر دگرگون کند. هابرماس از رمان پتروایس مثال می‌آورد، رمانی به نام *زیبایی‌شناسی مقاومت* (در سه مجلد ۱۹۸۱-۱۹۷۵) که در آن کارگران می‌توانند از کار هر روزه‌ی خویش به آفرینش هنری پناه ببرند. گونه‌ای «کمال برنامه‌ی روشنگری» که تولید را زیبایی‌شناسانه می‌خواست، و جدایی قلمرو فرهنگ را از گستره‌های دیگر زندگی، زشت می‌دانست. گو اینکه هابرماس می‌پذیرد که «اقبال پیروزی در این کامل کردن برنامه‌ی مدرنیته و روشنگری امروز چندان زیاد نیست» اما برخلاف حکم اندیشگرانی که آنان را «نو محافظه‌کاران» می‌خواند، این امکان را حذف نمی‌کند. شروع بحران مدرنیزاسیون و مدرنیته چه در گستره‌ی فرهنگ و هنر، چه در قلمرو علم و تکنولوژی، باید همراه می‌شد با ایده‌ای از دگرگونی و تعالی، نه اینکه تنها مورد انتقاد قرار می‌گرفت. فقدان همین ایده، یا از دست نهادن نزدیکی علم و هنر و پراتیک، محافظه‌کاران سنتی را همراه می‌کند با کسانی که به هر شکل ضد مدرنیته بحث می‌کنند، و امروز خود را «پسامدرن» می‌نامند. آنان در ضدیت با خردابزاری و نتایج آن، از خرد ارتباطی و کنش متقابل روی برمی‌گردانند، و به بی‌خردی، آشوب، بی‌معنایی، حس و «به گونه‌ای بینش عتیقه» پناه می‌برند. مهمترین آنان از ژرژ باتای تا میشل فوکو و ژاک دریدا ناگزیر «حوزه‌ی مسوولیت اجتماعی» را رها می‌کنند و آزادی و اخلاق نو را در گستره‌ی زندگی گروه‌هایی بسیار کوچک جستجو می‌کنند. بدین سان نقادی هابرماس از آدورنو که مدرنیته را رد می‌کرد، اما خواهان مدرنیسم بود به اندیشه‌ی پسامدرنیست‌ها می‌رسد.

پیش از پرداختن به کتابی که نکته‌های بالا به شکلی جامع‌تر و دقیق‌تر در آن‌ها آمده تنها این نکته را باید روشن کرد که ضدیت آدورنو با مدرنیته و روشنگری به دقت به دلیل ناتوانی طرح روشنگری است در نوآوری. آدورنو ـ آن سان که در فصل چهارم دیدیم ـ در کتابی که همراه با هورکهایمر نوشته و در آن ناتوانی‌های طرح روشنگری را ثابت کرده، یعنی در *دیالکتیک روشنگری* نشان داده است که سنت‌ها، بینشی اسطوره‌ای، و حاکمیت اندیشه‌های مرده بر اندیشه‌ی زنده، در روشنگری از میان نرفت، بل بارها قدرتمندتر از همیشه ظاهر شد. پس ادعای روشنگری و «برنامه‌ی مدرنیته» به نوآوری پذیرفتنی نیست. آدورنو با نوآوری همراه بود، از این رو در هنر مدرن (از شوئنبرگ تا بکت) انجام چیزی را می‌دید که روشنگری آن را اعلام می‌کرد، اما به انجام نمی‌رساند. با توجه به این نکته نمی‌توان نقد هابرماس به آدورنو را پذیرفت. این نکته نه به گونه‌ای کامل اما تا حدّی در مورد سخن پسامدرن نیز صادق است. اینان نشان داده‌اند که ادعای مدرنیته به «بنیان‌گذاری الگویی یکه که معنایی تازه می‌آفریند و معناهای عتیق را

بی‌اعتبار می‌کند» (لیوتار) تا چه حدّ بی‌پایه است. در مقابل هنر مدرن که دانسته معنایی در کار نیست تا چه حدّ پیشروست. اکنون به بحث هابرماس بازگردیم.

اساس نقد هابرماس به «دشمنان مدرنیته» در کتابی آمده است با عنوان ***سخن فلسفی مدرنیته: دوازده کنفرانس.*** [۹۲] این کتاب که به سال ۱۹۸۵ منتشر شد، مجموعه‌ی درس‌هایی است که هابرماس در زمستان ۱۹۸۳ در دانشگاه فرانکفورت ارائه کرده است. کتاب که ترجمه‌ی فرانسوی آن پانصد صفحه است از این بخش‌ها تشکیل شده است: تعریف مدرنیته، مفهوم مدرنیته نزد هگل و اهمیت سوبژکتیویته در تعریف مدرنیته، سه چشم‌انداز اصلی مدرنیته در سده‌ی نوزدهم که هگلی‌های راست، هگلی‌های چپ و نیچه از آن بحث کرده‌اند، نظر نیچه درباره‌ی خردباوری مدرنیته، نقد هورکهایمر و آدورنو از روشنگری، نقد هیدگر از خردباوری غربی، نقد دریدا از متافیزیک حضور، بحث با تای میان اروتیسم و آنچه او «اقتصاد کلی» می‌نامید، نقد فوکو از علم انسانی، و سه فصل نهایی درباره‌ی نظریه‌ی قدرت، خرد ارتباطی و ادراک کلی امروزی از مدرنیته.

دفاع از خردباوری مدرن و به ویژه عنصر مرتبط به خردارتباطی در آن چیزی نیست که هابرماس در آغاز دهه‌ی ۱۹۸۰ و در بحث با پسامدرنیست‌ها به آن رسیده باشد. او در یکی از نخستین مقاله‌هایی که منتشر کرد، یعنی «ایدالیسم آلمانی و اندیشگران یهودی‌اش» می‌خوانیم که وام روشنفکران یهودی به کانت ریشه در بحث او از خردباوری نقادانه دارد، و به همین دلیل هم هست که انسان‌گرایی کانت معنای تازه‌ای دارد. [۹۳] هابرماس میان «هرمنوتیک متون مقدس و خردباوری کانتی» نوعی شباهت یافت و از قول سیمل نقل کرد که برای درک درست آن انقلابی که کانت در فلسفه به پا کرده است، باید از نوشته‌های مایستراکهارت سود جست. و این ریشه‌ی منطق ارتباطی که در آثار کانت است، درست همان چیزی است که به گمان هابرماس امروز شناخته نمی‌شود. هابرماس در داوری خود درباره‌ی جدل فلسفی مشهور هیدگر و کاسیرر (داوس، ۱۹۲۹) می‌نویسد که «پیروزی مشکوک هیدگر» در واقع نمایانگر ناتوانی در دفاع از روشنگری و مدرنیته است و نه قدرت حمله به آن. [۹۴] و بحث هیدگر سرانجام به این نکته‌ی مرکزی پاسخ نداده است که «آیا روزگار مدرنیته به پایان رسیده است یا نه؟» دلزدگی هابرماس از هستی‌شناسی بنیادین هیدگر ــ و این نکته که به ضرورت رد «دیدگاه فاشیستی هیدگر در *هستی و زمان*» پافشاری دارد ــ ریشه در ضدیت هیدگر با خردباوری مدرن دارد. در واقع مبارزه‌ی هابرماس با پساساختارگرایان و پسامدرنیسم ادامه‌ی پیکار اوست با هیدگر که در ***سخن فلسفی مدرنیته*** او را ناقد نازی مدرنیته دانسته که «آرمانش از ابرانسان جوان هیتلری است» [۹۵]

عنوان محافظه‌کار که هابرماس به پساساختارگرایان داده است شگفتی‌آفرین است.

فیلسوفان پسامدرنیست، عقاید اجتماعی و سیاسی رادیکالی دارند، فوکو عمری با اقتدار در هر شکل ظهورش جنگیده است، لیوتار در دو دهه در یک حزب چپ‌گرای افراطی فعالیت می‌کرد، دریدا دیدگاه‌های بسیار پیشرفته‌ای درباره‌ی آزادی بیان، آزادی زنان، و... دارد. آنان با چیزهایی مخالف‌اند که هابرماس نیز ضد آن چیزهاست (قدرت‌یابی سیاسی دولت متمرکز مدرن، نظارت بوروکراتیک بر تولید، رشد اقتصادی به بهای ویرانی محیط زیست، حل شدن خرده فرهنگ‌ها در فرهنگی مسلط که از جنبه‌ی تکنیکی-علمی قدرتمندتر است، نژادپرستی، نومحافظه‌کاری اروپایی و ...) پس چگونه می‌توان بنیان اندیشه‌ی آنان را محافظه‌کارانه خواند؟ هابرماس خود نیز دو رشته‌ی اصلی اندیشه‌ی پسا مدرن را از هم جدا کرده است. به نظر او، این دو در «دو درجه‌ی متفاوت از محافظه‌کاری» قرار دارند، یعنی به دو شکل متفاوت نسبت به دگرگونی رادیکال جامعه و اندیشه واکنش منفی نشان می‌دهند. یکی گرایشی است که آثار آرنولد گلن در حکم نمونه‌ی کاملی از آن است: ارزش‌های فرهنگی که همراه مدرنیته و نوآوری‌های اجتماعی پدید آمده بودن، از آزادی فردی و سوبژکتیویسم تا حق تعیین سرنوشت و خودگردانی‌های سیاسی-اجتماعی امروز از میان رفته‌اند و گاه حتی پیش از شکوفایی پژمرده‌اند. اما نتایجی سیاسی-اقتصادی به جا مانده‌اند: پیشرفت سریع تکنولوژی، رشد اقتصادی که جدا از بحران‌های دوره‌ای به هر رو ادامه یافته‌اند. هابرماس می‌گوید همین نکته که این نتایج مانده‌اند، بدبینی گلن و دیگر اندیشگران محافظه‌کار سنتی را بی‌اعتبار می‌کند. دسته‌ی دوم «محافظه‌کاران جوان» هستند. (اصطلاحی که هابرماس در قیاس با هگلی‌های جوان ساخته است). اینان میان روشنگری فرهنگی و عقلانیت اجتماعی-اقتصادی تفاوتی نمی‌گذارند، امیدی به پدید آمدن آزادی از رشد نیروهای تولید و پیشرفت تکنولوژیک ندارند. در واقع، نسبتی می‌یابند میان نبودن آزادی‌های فردی و عقلانیت تکنولوژیک و خردابزاری، و معتقدند که در نهایت فردیت و آزادی در برابر آن پیشرفت تکنولوژیک امکان ظهور نمی‌یابند.

هابرماس معتقد است که هر دو آیین فرد را بنده‌ی نظام پیشرفت می‌بینند. نظامی که در جنبه‌های اقتصادی، فنی، اداری جلوه کرده است. اما این نکته علت اصلی مخالفت هابرماس با آن‌ها نیست، حتی باید گفت که او خود نیز به این «بندگی انسان مدرن» معترف است. جدایی هابرماس از دو آیینی که برشمرده آنجا جلوه می‌کند که آنان از بحران نتیجه‌گیری می‌کنند. به نظر او، هر دو آیین محافظه‌کار، امید به آزادی را از دست فرو گذاشته‌اند. یکی به اندیشه‌های پیش از مدرنیته نزدیک شده و دیگری به نقادی خردستیز نیچه، و از این رهگذر به نیهیلیسم ایمان آورده است. برای فهم نظریات هر دو دسته باید دوباره به نسبت میان انسان (فاعل، شناسنده یا سوژه) و عقلانیت دقت کنیم.

زیرا بنیان استدلال هر دو دسته متفکر به ادراکی نادرست از این نسبت بازمی‌گردد. هابرماس برای فهم دقیق این نسبت از هگل آغاز کرده است. کتابش نیز با بحث از «فیلسوف مدرنیته» یعنی هگل شروع می‌شود. او یادآور شده که هگل مشروعیت دوران مدرن را از «نو شدن» به دست می‌آورد، اما خود این دوران را با نقش جدید سوژه می‌شناخت. نقشی که دیگر سوژه را در حد «بازتاب انفعالی ادراک جهانی» خلاصه نمی‌کند. این سوژه است که نو شده، و با خود جهانی نو و سخنی تازه می‌خواهد و می‌آفریند. به نظر هابرماس، متفکری که این نکته را پس از هگل به دقت شناخت والتر بنیامین بود. بنیامین توانست میان هگل و بودلر پلی ایجاد کند و نشان دهد که هر دو ادراکی تازه از فاعل شناسنده را به نو شدن یا نوسازی جهان مرتبط کرده‌اند. خرد مدرنیته نمی‌توانست نوسازی را جدا از نقادی رادیکال زیبایی‌شناسانه مطرح کند. از این رو شاعر مدرنیست «کارکردهای تازه برای زیبایی» را برشمرد، همانطور که فیلسوف پیش از او کارکردهای تازه‌ی سوبژکتیویته‌ی مدرن را معرفی کرده بود.[۹۶] این تاکید بر «سوژه مدرن» موضوع واپسین فصل کتاب هابرماس نیز هست، یعنی فصلی که پس از مباحث طولانی درباره‌ی اندیشگرانی آمده است که هریک به گونه‌ای «سوژه را بی‌اهمیت دانسته‌اند».[۹۷] و به همین دلیل نقادی خردباوری را به نقد از متافیزیک و نقد از اقتدار تحویل داده‌اند.[۹۸]

فصل ششم

دانش و اقتدار

دانته از کجا عناصر دوزخ خود را یافت؟ جز از همین دنیای واقعی که در آن زندگی می‌کرد.

آرتور شوپنهاور

موضوع این فصل نسبت مدرنیته با اقتدار است. عنوان اقتدار، بی‌فاصله نام فیلسوفی را به خاطر می‌آورد که به راستی عمری با آن جنگید. فیلسوفی که چشم ما را به کارکرد قدرت در تمامی سطوح زندگی اجتماعی و فکری گشود. میشل فوکو همواره به اقتدار اندیشید و حتی در واپسین کارهایش (که به گمان بسیاری معضل‌های اصلی آن‌ها متفاوت از درونمایه‌های آثار قبلی اوست) از هر فرصتی سود جست تا به مسأله‌ی قدرت باز گردد. هرچند یک بار نوشت که نکته‌ی مرکزی آثارش تجربه است و نه قدرت، اما، باید گفت که امروز نمی‌توان از قدرت به گونه‌ای فلسفی، بیرون از دایره‌ی اندیشه‌ی فوکو بحث کرد. نظر فوکو درباره‌ی روزگار نو نیز به همان درونمایه پیوسته است. او ــ البته که ــ با خردباوری و جفت همبسته‌ی دانش / اقتدار میانه‌ای نداشت، و در پی آن بود تا نشان دهد که کاربرد قدرت در روزگار نو، و به ویژه در جامعه‌ی معاصر بی‌پرده‌تر و غیراخلاقی‌تر از جوامع سنتی و باستانی است. این نکته‌ای است که هر دانشجوی علاقمند به فلسفه‌ی امروز، درباره‌ی دیدگاه فوکو از مدرنیته، می‌داند. اما در واپسین آثاری که فوکو درباره‌ی روزگار نو نوشت، بی‌آنکه از انتقادهای گذشته دست بردارد، جنبه‌ی دیگری را هم پیش کشید، که بسیاری از ناقدان و مخالفان او چشم بر آن بسته‌اند. این جنبه که حتی شماری از هواداران فوکو نیز بدان آشنایی ندارند فراهم آمدن زمینه‌ی واقعی و اصلی رهایی است در دوران مدرن، یعنی آماده شدن «شرط دیگر».

فوکو و مدرنیته

در دو فصل گذشته، بحث از نظریه‌ی انتقادی، بررسی آدورنو و هورکهایمر از خود ویرانگری روشنگری و دفاع مشروط هابرماس از طرح ناتمام مدرنیته، ما را به سنت هگل در بحث از مدرنیته کشاند. متفکران مکتب فرانکفورت و هابرماس، به عنوان

مهمترین بازمانده‌ی سنت نظریه‌ی انتقادی، به فلسفه‌ی هگل وابسته‌اند. نه‌اینکه به آن انتقاد ندارند (در واقع کتاب *دیالکتیک منفی* آدورنو، یکی از رادیکال‌ترین نقادی‌هاست به نظام هگلی)، بل نکته اینجاست که هگل افق فکری آنان را تعیین کرده است. این متفکران با همان مشکلات و معضل‌های فکری و نظری رویارویند که هگل پیش کشیده و با آن‌ها دست و پنجه نرم کرده بود، آنان به ویژه از راه آثار نقادانه‌ی مارکس با منطق و دیالکتیک هگلی سر و کار دارند. اکنون در این فصل با اندیشه‌ای رویاروییم که یکسر از نسبت هگلی در فلسفه گسسته است. به این معنا که اجازه نداده افق بحث و خردورزی فلسفی را آن نظام، آن برداشت از کلیت و دیالکتیک، و به ویژه آن تفسیر ویژه از تاریخ، تکامل و آزادی تعیین کند. میشل فوکو از همان آغاز نویسندگی، کوشید تا از راهی یکسر مخالف بینش مسلط دورانش پیش رود.

در حالیکه اندیشه‌ی فلسفی پس از جنگ در فرانسه به دلیل تفسیر ژان هیپولیت از *پدیدارشناسی روح*[1] متاثر از نظام و دیالکتیک هگلی بود، و حتی پیشروی اگزیستانسیالیسم یعنی ژان پل سارتر با آن معضل‌ها و پرسش‌ها درگیر شده بود که آثار هگل برمی‌انگیخت، و باز به موازات تفسیر مارکسیستی الکساندر کوژو از هگل (و همخوان با گرایش سیاسی مسلط مارکسیستی در میان اندیشگران فرانسوی) چنین می‌نمود که گریزگاهی در برابر هجوم پیروزمندانه‌ی فیلسوف آلمانی نیست، میشل فوکو به گفته‌ی خودش یکی از «هسته‌های مقاومت» را شکل داد، و البته در این راه چندان بی‌یار و یاور نماند. از یکسو دلگرمی او به کارهای مردم‌شناسانه‌ی کلود لوی استروس بود، و نیز به درس‌ها و نوشته‌های ژاک لاکان در زمینه‌ی روانکاوی، و باز به کتاب‌ها، سخنرانی‌ها، مقاله‌ها و درس‌های رولان بارت در مورد سخن هنری (که سرانجام او را با آن سه نفر در یک مکتب جای دادند و ساختارگرا خواندند) و از سوی دیگر از همراهی ژیل دلوز بهره‌مند بود، اندیشمندی بزرگ که می‌کوشید تا با تفسیری تازه از فلسفه‌ی برگسون، راهی غیرهگلی در اندیشه‌ی فلسفی معاصر بگشاید.

فوکو در تقابل با هگل‌گرایی یا اندیشه‌ی مسلط دورانش، به سنت فکری و فلسفی دیگری روی آورد. در گام نخست به تبارشناسی فردریش نیچه (که تاثیر او بر هر یک از نوشته‌ها و دیدگاهش انکارناپذیر است)، و در گام بعد به هستی‌شناسی بنیادین هیدگر. فوکو خود اعتراف کرده است که کارهایش جز ادامه‌ی ناگزیر آثار آن فیلسوف بزرگ نیست و اشاره کرده به «یک کوه یادداشت که از آثار او فراهم آورده است».[2] در بیشترین بخش آثار فوکو (به دقت تا زمان نگارش دومین مجلد *تاریخ جنسیت* یعنی حدود سال ۱۹۸۰) ادراک او از روزگار مدرن و آن نقادی تندی که از جامعه‌ی نو به عمل می‌آورد، یادآور اندیشه‌ی قدرتمند نیچه و هیدگر است. این تاثیر نه تنها در گزینش واژگان و

اصطلاح‌ها، بل در گوهر ایده‌ها نهفته است. در نثر فوکو و روش بیان خاص او (که بی‌شک یکی از زیباترین و کامل‌ترین نمونه‌های نگارش در زبان فرانسوی امروز است) نشان گستاخی‌ها، مطایبه‌ها و رندی‌های نیچه به همان روشنی یافتنی است که اقتدار ژرف، مرموز و در عین حال تلخ هیدگر. اما فوکو در سال‌های پایان زندگیش، در اندیشیدن به روزگار نو از راهی دیگر رفت. او بی‌پروا از اینکه به نتایجی دست یابد که جنبه‌هایی از کار گذشته‌اش را ویران کند، به شیوه‌ای خاص خود، به سرچشمه‌ی ایدالیسم آلمانی روی آورد، این بار هم نه از مسیر هگل، بل از راه فیلسوفی رفت که یک بار او را «اندیشگر مدرنیته» خواند: امانوئل کانت. آخرین نوشته‌های فوکو درباره‌ی روشنگری، مدرنیته و ادراک کانت، البته از جنبه‌هایی در تمایز با معضل‌ها و نکته‌ها و مسأله‌های آثار پیشین او قرار می‌گیرند (که مهمترین آن‌ها گرد ایده‌ی «شرط دیگر» می‌گردد)، اما در نهایت به هسته‌ی اصلی اندیشه‌ی تمامی زندگیش وابسته‌اند.

فوکو هنگامی که از روزگار نو یا مدرنیته حرف می‌زد، دوره‌ای تاریخی و یکسر مشخص را در نظر نداشت. گاه به شیوه‌ی روسو، هرچه راکه در تقابل با سنت سده‌های میانه بود، مدرن می‌خواند، و گاه واژه‌ی مدرن را در حق دگرگونی خاص و مشخص تاریخی‌ای به کار می‌بردکه پایان سده‌ی هجدهم را به آغاز سده‌ی نوزدهم می‌پیوست، و به این اعتبار مهمترین رخداد تاریخی‌اش انقلاب فرانسه بود. فوکو در پایان زندگیش نشان دادکه اساساً درست نیست که مدرنیته را در دوره‌های تاریخی بجوییم، بل باید آن را پیش از هر چیز یک رویکرد بدانیم، رویکردی که همواره امکان‌پذیر بود و هست، اما در دو سده‌ی آخر تبدیل به جریان مسلط اجتماعی و فکری شده است. رویکردی به زمان حاضر، به پذیرش مسوولیت، به امروزگی و نو شدن. این حکم هرچند در آثار پیشین فوکو به دقت و صراحت نیامده است، اما در هریک از آنان هسته‌ای از آن نهفته است، خاصه آنجا که می‌کوشد ثابت کند که تداوم تاریخی میان موقعیت‌های متفاوت یافتنی نیست، و هر موقعیت باید جداگانه بررسی، شناخته و معرفی شود، چون هر یک محصول گسست کامل از تاریخ است. گسستی که فوکو آن را به یاری تعبیری از گاستون باشلار «گسست شناخت‌شناسانه» نامیده است.[۳]

نگاه فوکو به تاریخ، و این حقیقت که او همواره خود را نه با طنز، بل به جد تاریخ‌نگار می‌خواند، استوار بر این پیشنهاده است: ما نمی‌توانیم، امروز و اینجا، یعنی در موقعیت تاریخی‌ای که در آن قرار داریم، به دقت روشن کنیم که هر موقعیت گذشته از دیدگاه (یا افق معنایی) هم روزگارانش چگونه بوده است. پرسش اصلی فوکو این است: آیا اندیشیدن به روزگار گذشته، و به شیوه‌ی گذشتگان ممکن هست؟ و سرانجام پاسخ می‌دهد که ما به راستی نمی‌توانیم **تفاوت‌ها** را دریابیم، یعنی تفاوت افق‌ها را بشناسیم.

پس در بحث از نوآوری‌ها و «مدرنیته» یک کار از ما برمی‌آید: هر مفهوم اصلی‌ای را که «ایدئولوژی مدرنیته» پیش می‌کشد به معضل، یا مشکل فلسفی، ذهنی و اندیشگون تبدیل کنیم. این سان تبار آن مفهوم را درمی‌یابیم، اما این تبارشناسی همانطور که نیچه نشان داده به معنای متعارف واژه «تاریخی» نیست، یعنی استوار به تاریخگری نیست، بل دقت ریز نگارانه است به نسبت‌های اصلی آن مفهوم، و این دقت به هر گستره‌ای که متوجه شود، یک نکته را مدام پیش می‌کشد: نسبتی است میان دانش و قدرت در هر موقعیت. نسبتی که فوکو آن را «نسبت اصلی و بنیادین» دانسته است.

واکنش تند فوکو به «هر شکل اقتدار»، و به سرکوبگری و زور، به ویژه آنجا که به یاری دانش مدرن توجیه می‌شوند (آنچه گاه به تمجید، و گاه به تحقیر «آنارشیسم فوکو» نامیده‌اند) پیش از آنکه محصول منش روانی و زندگی خصوصی او باشد، نتیجه‌ی مستقیم مطالعه‌ی آثار نیچه و هیدگر است. او از آن‌ها آموخت که در پس هر ادعای علمی، پنهان شدن نسبتی را بجوید، و چون دقت کرد آن نسبت را در «رابطه‌ی دانش با قدرت» یافت، و البته که قدرت را تنها در شکل سیاسی آن پیش نکشید، بل به نسبتی انسانی اندیشید که از خانواده، جامعه‌ی مدنی، گستره‌ی همگانی برمی‌آید و سرانجام در مناسبات سیاسی شکلی صریح و بی‌پرده می‌یابد. پیش از آنکه بخواهیم از نقد فوکو به مدرنیته چیزی به سود او یا علیه او نتیجه گیریم، باید ایده‌ی رویکرد مدرن را در آثارش بیابیم، یعنی به تبارشناسی روی آوریم. دومین کتاب فوکو ***تاریخ دیوانگی*** نام داشت که به یک معنا نخستین کار اوست، چرا که در کتاب پیشین یعنی ***بیماری روانی و شخصیت*** (۱۹۵۴، که در چاپ دوم ***بیماری روانی و روانشناسی*** خوانده شد)[۴] چندان اثری از آن نکته‌ها و اندیشه‌ها نیست که در بقیه‌ی زندگیش ــ یعنی دوران اصلی کار فکری‌اش ــ بدان‌ها دل مشغول داشت. باری، در ***تاریخ دیوانگی*** فوکو این نکته را مطرح کرده است: رویکرد مدرن، دیگری را نمی‌پذیرد، نخستین «مورد دیگر» که با طرد، نپذیرفتن و سرانجام سرکوب او و به قاعده‌ی تحمل نکردن دیگری شکل می‌دهد، قدرتمندترین شکل ظهور دیگری یعنی شکل دیگر ظهور و کارکرد خرد (یا دیوانگی) است. مدرنیته با طرد دیوانه راه را گشوده است تا هیچ شکل دیگری بیرون بال اقتدارش رشد نکند.

جنون و زندان

خردباوری مدرنیته استوار به یک مفهوم یکسر روشن و صریح از عقل است. باور به نیروی سازنده‌ی عقل، و به اینکه می‌توان جهان را به یاری عقل شناخت و دگرگون کرد،

باور به نیروی عاقل است، کسی که می‌شناسد، می‌سازد، و خود را می‌شناسد. نیروی خدایی که با مدرنیته انکار شد، نیروی انسانی یعنی باور به توانایی، سازندگی و ذهنیت انسان، در یک کلام پرستش سوژه، به جای آن سر برآورد. اکنون تمامی قدرت‌هایی که از آن خداوند بود، به انسان ارائه می‌شد، اما نیچه گفته بود که آدمی با کشتن خدا، توانایی‌های خود را نیز از کف داده است. انکار خدا، انکار نیروهای اوست، و این نیروها به انسان منتقل نخواهند شد. آدمی همان موجود ناتوان باقی خواهد ماند. مدرنیته دو چیز را همپای یکدیگر پیش برد: ایمان به سوژه، باور به خرد. هر دو ناتوانی ذاتی خویش را نشان داده‌اند، نه عظمت انسان باقی ماند و نه آن معجزات که به عقلش نسبت می‌دادند. این سان میشل فوکو که در صدد انکار «سوژه باوری» برآمد، به نبرد با خردباوری مدرن نیز پرداخت. عقل و عاقل را یکجا ایدئولوژی مدرنیته (به کلی‌ترین معنای ممکن این واژگان) شناخت که دستاورد جامعه‌ی جدیدند. در روزگار پیشامدرن نه عاقل آن اعتبار و اقتداری را داشت که امروز، در ایام مدرن، دارد، و نه انسان در کل چیزی به حساب می‌آمد. انسان عاقل و انسان به معنای کلی زاده‌ی روزگار جدیدند. مفاهیمی تازه‌اند که زود هم از میان خواهند رفت، اگر توهمی هم درباره‌شان هنوز باقی باشد، به سرعت زدوده خواهد شد.[۵]

تاریخ دیوانگی کتابی است پرحجم. رساله‌ی دکترای میشل فوکوست که بخش اصلی آن در تبعید خودخواسته‌ی نویسنده در سوئد نوشته شده است.[۶] یک بار انتشارات «پلون» متن کامل را با عنوان ***دیوانگی و بی‌خردی: تاریخ دیوانگی در روزگار کلاسیک*** به سال ۱۹۶۱ چاپ کرد، و بار دیگر همان متن را انتشارات «گالیمار» با عنوان مشهور ***تاریخ دیوانگی در روزگار کلاسیک*** به سال ۱۹۷۲ منتشر کرد که چاپ دیگرش با اندکی تفاوت به سال ۱۹۷۸ ارائه شد و همین متن ماخذ چاپ‌های جدید کتاب است. چکیده‌ی کتاب با عنوان ***تاریخ دیوانگی***[۷] در قطع جیبی به سال ۱۹۶۴ چاپ شد که منبع ترجمه‌ی انگلیسی کتاب است با عنوان ***جنون و تمدن***. متن کامل کتاب که حدود ۶۰۰ صفحه است هنوز به انگلیسی ترجمه نشده است. به سال ۱۹۵۵ نخستین بار پژوهشگرانی توانستند ***تاریخ دیوانگی*** را بخوانند. متن تایپ شده‌ی آن در تیراژی محدود تکثیر شده بود، و این اندک زمانی بود پیش از انتشار کتاب کلود لوی استروس ***گرمسیریان اندوهگین***. هر دو کتاب در حکم گسست کامل از ادراک سنتی از سوژه‌ی فلسفی است. لوی استروس نشان می‌داد که جامعه‌های ابتدایی در بنیان خود همانند جامعه‌ی مدرن هستند. هر دو نمونه شکلی از کارکرد خرد آدمی است، و مطالعه‌ی هر یک از این دو می‌تواند بررسی الگویی باشد که به شناخت دیگری (و به شناخت کارکرد ذهن انسان) یاری کند. با دقت در هریک درمی‌یابیم که آن معنایی که خود از خرد و کارکرد عقلانی ذهن ساخته‌ایم و در روزگار

مدرن آن را چنان مهم و باارزش پنداشته‌ایم، دگرگون شدنی است. با انکار «پرستش خرد» راه برای مطالعه‌ی محدودیت‌های آن گشوده می‌شود. این کاری است که فلسفه‌ی مدرن (خاصه با کانت) آغاز کرد، اما هرگز نتوانست از بندهای ذهنیت متعالی و سوژه بگریزد. از سوی دیگر لوی استروس نشان می‌داد که «الگوی مقدس مدرنیته» برخلاف آنچه معتقدان بدان باور دارند نمونه‌ی عالی و نهایی کارکرد ذهن آدمی نیست. این، چه بسا مهمترین دستاورد سیاسی کتاب استاد مردمشناس بود، کتابی که سفرنامه‌ای است، شرح دیدار از اقوام به اصطلاح «ابتدایی» و در عین حال شاهکاری ادبی به شمار می‌آید. کار فوکو همانندی‌های بسیار با بحث لوی استروس دارد. دیوانگی (که به «ضد خرد» معروف است) در زمینه‌ی کلی کارآیی‌های خرد و نیروی فاهمه‌ی آدمی جای می‌گیرد، اما برای تغییر دادن معنایی که ما خود از خرد (و خردمند یا عاقل) ساخته‌ایم. فوکو نشان داد که خردباوری و ایمان به خردورزی انسان، و در کل باور به سوژه، در حکم سیماچه‌هایی هستند بر چهره‌ی اقتدار. بنیان نقد فوکو نیز پژوهش درباره‌ی مفهوم سوژه‌ی متعالی و فلسفه‌ی استعلایی است. فوکو نیز می‌خواهد بداند که حدّ یا مرز اندیشه و خردورزی کجاست، خرد که مدرنیته آن را مقدس دانسته از کجا دیگر کار نمی‌کند، یا به شکل تازه‌ای کار می‌کند که ناگزیر مفهوم قدیمی خردورزی را زیر سئوال می‌برد. این است راز تاثیر نیچه بر فوکو. نوشتن درباره‌ی بی‌خردی کشف تاریخ فراموش شده‌ی خرد است. کشف تبار همبستگی خرد است با اقتدار.

در سده‌های میانه خرد و بی‌خردی هنوز همبسته پنداشته می‌شدند. دیوانگان، هرچند تحقیر و مسخره می‌شدند، اما از زندگی اجتماعی تبعید نمی‌شدند و کسی آنان را به بیرون از جامعه نمی‌فرستاد. نهادی در میان نبود که آن‌ها را گرد آورد، زندانی کند و خط فاصل قاطعی میان زندگی عقلانی و دیوانگی ترسیم کند. حتی در آغاز رنسانس، یعنی روزگار پیدایش انسان‌گرایی و خردباوری مدرنیته، باز خرد با بی‌خردی همبسته بود. بزرگترین اندیشگران انسان‌گرا هنوز بی‌خردی را می‌ستودند. اراسموس درباره‌اش کتاب می‌نوشت و در نمایش‌ها بی‌خردان الگوی پاکی دانسته می‌شدند. سده‌های میانه که به گفته‌ی میخائیل باختین خنده را ابزار نقادانه‌ی مبارزه علیه پایگاه دینی و اقتدار زمینی می‌شناخت،[8] بی‌خردی را تحقیر نمی‌کرد و این «سویه‌ی شادمانه و آزاد زندگی» که رابله هوادارش بود، در نخستین ایام رنسانس نیز ستایش می‌شد. در سده‌های میانه «شکل‌های دیگر» کاربرد عقل نه‌تنها مجاز بود، بل راهگشای حقیقت نیز دانسته می‌شد. مفهوم «عقلاء مجانین» در فرهنگ ما آشناست. صوفیان و عارفان نیز از دایره‌ی محدود عقل بیرون می‌جستند و دنیایی تازه را تجربه می‌کردند. مهمتر از این، آنان با انکار «پای چوبین» عقل استدلالی و خردورزی رسمی می‌توانستند، بنیان کاربرد یکه‌ی خردورزی

را سست کنند. در سده‌های میانه جذامیان بودند که از جامعه و شهرها رانده می‌شدند، سازوکار اخراج آنان «ترس از بیماری و مرگ» بود. اما مجانین همراه دیگران زندگی می‌کردند. در سده‌های پانزدهم و شانزدهم دیوانگان به آرامی همپای ستایش خرد انسانی، از زندگی اجتماعی طرد شدند. اما هنوز در میانه‌ی سده هفدهم فیلسوفی چون پاسکال وجود داشت که اعلام کند: «آدمیان چنان ناگزیر دیوانه‌اند که خود دیوانگی است هر گاه دیوانگی را نپذیریم».[۹] (فوکو این گفته‌ی پاسکال در اندیشه‌ها (قطعه‌ی ۴۱۴) را چند بار در آثارش آورده است).

اما گرایش پیروزمند اجتماعی پس از رنسانس نه پذیرش این شکل دیگر کاربرد عقل، بل راندن دیوانگان بود. خردباوری مدرنیته در کار ساختن نهادهایی بود تا دیوانگان را زندانی کند. در حدّ سخن ادبی و «رسمی» جنون با قاطعیت از گستره‌ی عقل خارج شد، حالا شکل دیگر و حتی پذیرفتنی بیان حقیقت نبود، و گونه‌ای دیگر از کاربرد منطق علیه زور و اقتدار محسوب نمی‌شد. جنون تبدیل به مجاز و استعاره‌ی حقارت و پستی شد، واژه‌ای منفی شد. دوگانگی عقل و جنون با همان قاطعیت ترسیم شد که شکل دوتایی نیک و بد. دنیای مجنون، جهان بی‌معنایی شناخته شد. خرد عملی و دنیوی که سودطلب بود و عافیت‌جو، هیچ آشتی با جنون نداشت و آن بی‌نیازی و وارستگی، و مهمتر آن اعتراض توفانی را تحقیر می‌کرد. با قانون ۲۷ آوریل ۱۶۵۶ که شاه فرانسه آن را امضاء کرد، تیمارستان همگانی ساخته شد. به گفته‌ی فوکو «شهر اخلاق» ساختند، جایی که دیوانگان را چون بیانگران گونه‌ای خطرناک از فساد گرد آوردند و زندانی کردند.[۱۰] همین دنیای بسته و محصور بی‌خردان در سخن حقوقی و ادبی بورژوازی تحکیم شد. دسته‌بندی آدمیان بر اساس کاربرد پذیرفته‌ی عقل، زندگی اجتماعی را از سیطره‌ی اخلاق دینی به گستره‌ی اخلاق مدرن کشاند. نهادهای کارآی سرکوب زندگی مدرن شکل گرفتند. فوکو نشان داده است که در تمامی این نهادها، شکلی از تبعید و زندان نهفته است.

دیوانگان انگار طایفه‌ای شدند، زندانی و منزوی که هم از دیدگاه حقوقی و اخلاقی و هم از نگاه و بینش پزشکی از دنیا جدا شدند. دیگر عنصر فعال، شناسنده و سوژه نبودند. به یک معنای نه‌چندان پنهان «آدم» حساب نمی‌شدند. جنون گونه‌ای از غریزه‌ی حیوانی انگاشته می‌شد و خشونتی که در برابر «وحشیگری حیوانی» موجه دانسته می‌شد. در حق مجانین نیز مجاز شد و به کار رفت. حتی در برداشت حقوقی دفاع از خود در برابر سگی هار همانقدر مجاز بود که دفاع از خود در برابر دیوانه‌ای «هار». فوکو می‌نویسد: «ساحتی تازه پدید آمد، فضایی جدید، شکلی تازه از تنهایی». سکوتی تحمیلی که در آن «فضایی در بسته شکل گرفت که دیوانه فقط آنجا به سخن می‌آید».[۱۱]

جایی که «مجوز پزشکی» سند اصلی و حکم نهایی بود. سندی که دیگر مکالمه‌ی انواع عقل را بی‌معنا می‌کرد. یک شکل عقل و خردورزی در پیکر خردباوری مدرنیته پذیرفته شده بود و آن هم هیچ مکالمه‌ای با دیوانگی نداشت. پس مدرنیته مونولوگ یا تک‌گویی خرد شد درباره‌ی دیوانگی.

زایش تیمارستان نوع دیگری شد از نسبت دانش و اقتدار: همراه شدن اقتدار حقوقی با اقتدار بینش پزشکی. (آنچه ما در فارسی امروز «پزشکی قانونی» می‌نامیم، شکل کامل هر گونه کنش پزشکی است، شکل‌های سنتی که از نسبت اقتدار قانونی و قدرت بینش پزشکی خبر ندهند، سرکوب می‌شوند). شکل نهادی این «پزشکی رسمی» رازی دارد که فوکو کشف کرده است: **نهادی شکل می‌گیرد تا نهاد دیگری قدرت یابد.** با روسپی‌خانه بنیان خانواده را محکم می‌کنند، با دیوانه‌خانه بنیان خردورزی را، و خردورزی اساس کارکرد نهادهایی است که در نگاه نخست ارتباطی با دیوانه‌خانه ندارند. جامعه برای تحکیم قدرت قانون دنیاهایی دربسته می‌آفریند که در تمامی آن‌ها پایگان (سلسله مراتب) اقتدار مستحکم می‌شود. شماری از این نهادها را در سخن فارسی امروز با واژه‌ی خانه پایان می‌دهیم: راهبه‌خانه، سربازخانه، دیوانه‌خانه، روسپی‌خانه و ... این سان، به قاعده درآوردن، هنجار ساختن و پذیرفتن به پیدایش نهادهایی منجر شد که در آن‌ها به قاعده درنیامدنی‌ها، هنجارناپذیری و سرپیچی گرد هم آمدند. و البته در این میان پزشک اقتداری عظیم یافت: دانایی که سالم را از ناسالم، طبیعی را از غیرطبیعی، تشخیص می‌دهد و جدا می‌کند.

در سخن حقوقی و پزشکی مدرنیته جنون عنوانی شد تحقیرآمیز. شکلی از غریزه‌ی خام و وحشی که حاضر به شرکت در تجربه نیست. تمثیل مشهور سده‌های میانه به معنایی تازه به کار رفت: کشتی دیوانگان. زورقی که مجانین را به سوی هدفی نامعلوم پیش می‌برد. در سده‌های میانه این کشتی تمثیلی بود از زندگی همگان و در روزگار مدرن تمثیلی شد از ضدیت با خردورزی و زندگی همگانی. از این رو فوکو می‌نویسد که «این الگویی است از اخلاقی تازه، سفری است نمادین به معنایی نو».[۱۲] عقل حاکم و سکان‌دار این کشتی نیست. در سر هریک از کشتی نشستگان نقشه‌ای هست. این تمثیل گونه‌ای خواست آزادی در سر هر کس که بر این کشتی ننشسته، اما از آن می‌شنود، می‌آفریند. امروز، اما مسیر مهم است. همه در «نقشه‌ی مدرنیته» شریک شده‌اند، پس با تحقیر به این کشتی، به سرنشینانش و مهمتر به آرزوی آزادی، و به حقِ فردی برای تصوری شخصی از آزادی می‌نگرند. مدرنیته با ساختن یک الگو، حق تصور آزادی را از میان برد. مدرنیته یک شکل از رهایی ساخت، و درست به همین دلیل رهایی را بی‌معنا و بی‌اعتبار کرد. با تبعید جنون، مدرنیته هر تصوری از رهایی را تبعید کرد و به نظام بندگی

مدرن عنوان جنون بخشید.

فوکو بارها به یکی از مهمترین مثال‌های آغاز مدرنیته بازگشته است. او به دن‌کیشوت دلاور مانش، نخستین چهره‌ی راستین ادبیات مدرن، توجه کرد. مردی که در روزگاری نو، به سودای باز یافتن دورانی که به چشم همگان از کف رفته می‌آمد، به یاری روایت‌ها و متونی که هیچ نبودند مگر خیال‌پردازی، بر یابوی بخت برگشته‌ی خویش سوار شد و به جستجوی آرمان خود رفت، سعادتی که نه در اهدافش، بل در خیال پردازی‌های خودش سعادت محسوب می‌شد. بنا به خرد متعارف چنین می‌نماید. اما به «معنایی دیگر» داستان چنین نیست. در افق جنون، در شکل دیگر نگاه کردن به دنیا، دن کیشوت آزادترین کسان بود. او دشواری‌های تجربه‌ی آزادی را بی‌تظاهر و بدون حالتی نمایشی می‌پذیرفت. کنش‌هایش به چشم دیگران (عاقلان) نمایشی می‌آمد، برای خود او واقعی بود، عاری از هر سویه‌ی نمایشی. برعکس این جهان مدرن بود که به نمایشی شرم‌آور تبدیل شده بود.

با آفرینش سوژه، فاعلِ اندیشنده، خردورز و خردپیشه، سودطلب و عافیت‌جو، مجنون حق حرف زدن را از دست داد. پیش از روزگار مدرن، لیدی مکبث وقتی دیوانه می‌شد ــ و فقط وقتی دیوانه شد ــ حقیقت را می‌گفت، یعنی بار جنایت‌ها و گناهانش را می‌پذیرفت. شاه لیر خطاکار پیر در جنون (هم‌سخن با دلقک) از «معنایی دیگر» که معنای راستین رخدادها بود باخبر می‌شد. دلقک شاه لیر راستگوترین و متعهدترین آدمیان بود، واقع‌بینی که بیان «وجدان بیدار» بود. دیوانه به شکلی دیگر می‌اندیشید و رفتار می‌کرد. اما این شکل دیگر با منطق یکسان‌ساز مدرنیته همخوان نیست (همان طور که گونه‌ی دیگر زندگی انسان به اصطلاح ابتدایی پذیرفته نمی‌شود و او را «وحشی» می‌خوانند). پس راهی نمی‌ماند جز خاموش کردن دیوانه در فضای دربسته‌ی دیوانه‌خانه. ایدئولوژی بارآوری، سود و تولید افزونه، با اندیشه‌ای «که دیگر به کار نمی‌آید» سازگاری ندارد. پس آن را طرد می‌کند، تبعیدش می‌کند. اما حتی در این تبعیدگاه جنون ارزش زبان خود را بازمی‌شناسد. صدایش را گاه می‌شنویم، نه در چارچوب ایدئولوژی یکسان ساز مدرنیته، بل در ضدیت با آن، دور از سخن و منطق و خرد حاکم، در حدّ فرهنگی تبعید شده (به قول ژیل دلوز فرهنگی از آنِ اقلیت و به یاری زبانی میانجی)، فرهنگی که ناگزیر مهمترین مسأله‌اش تفاوت و تمایز است، و بیگانگی، و از خودبیگانگی. از ژرار دونروال تا آنتون آرتو، از هلدرلین تا کافکا، در ادبیات جدید، این «آوای دیگر» یا «صدای جنون» پژواک یافت. دستکم در هنر (که حتی کانت خردمند نیز پذیرفت که سودآور نیست و نباید باشد) صدای جنون به گوش رسید. وان‌گوگ نشان داد که بی‌خردی ابزار دانش تازه‌ای است، و دانش به «آگاهی خردمندانه» محدود

نمی‌شود. دیگر دانسته‌ایم (و ای کاش دانسته باشیم) که تنها در خواب و رویا نیست که هر آدمی دنیایی ویژه‌ی خود دارد، بل آدمیان بیدار نیز هر یک صاحب دنیایی است ویژه. به گفته‌ی ژاک لاکان: «بدون دیوانگی انسان بازشناختنی نیست، آدمی اگر در خود جنون را چون حدّ آزادی‌اش همراه نداشته باشد، دیگر نمی‌تواند انسان باشد».

فوکو به اشتیاق و آرزوی نگارش درباره‌ی جنون پاسخ داد. او نشان داد که می‌شود از جنون نوشت و نه از روان‌پزشکی (که سخن مسلط مدرنیته است درباره‌ی جنون). او خواست تا آن جنبه‌ی زنده و غریزی را بازیابد که دانش رسمی و مسلط زندانی‌اش کرده است. در نخستین کتابی که نوشت یعنی در ***بیماری روانی و روانشناسی*** پرسید: «چگونه فرهنگ ما به بیماری معنای امروزی‌اش را بخشید، و بیمار را منزوی کرد؟».[۱۳] در ***تاریخ دیوانگی*** این پرسش عمیق‌تر شد: چگونه می‌توان صدای بیمار منزوی را پژواک داد؟ فوکو تاریخی نوشته است درباره‌ی سخن جنون، پس تاریخِ مجموعه‌ای تاریخی را نوشته، تاریخ نهادها، مفهوم‌ها، معیارها (ی حقوقی و پلیسی)، مفاهیم (علمی) که «موقعیت ابتدایی و وحشیانه‌ی جنون» را تعریف می‌کنند. این کتابی درباره‌ی تاریخ دیوانگی نیست. فرض اینکه تاریخی می‌تواند نوشته شود، ادعای شناخت بخردانه از «گونه‌ی دیگر» است. ادعایی که فوکو آن را با قدرت رد کرده است. این کتاب «درباره‌ی سخن» است. می‌خواهد کشف کند که نهادهای سازنده‌ی سخن چگونه دیوانگی را آفریدند، و چگونه این کار را در راه استحکام اقتدار جامعه‌ی نو انجام دادند. یعنی چطور آن تفاوت نادرست و دفاع‌ناپذیر میان عقل و جنون را ساختند. از این رو رولان بارت درباره‌ی کتاب فوکو گفته است: «این کتاب، تاریخی است ساختارگرا، هم در تجزیه و تحلیل، هم در طرح موضوع».[۱۴] به نظر بارت ***تاریخ دیوانگی*** پیروزی روش مردم‌شناسی [اتنولوژی] در زمینه‌ی علوم انسانی است. یعنی فوکو از همان تاثیر طبیعت بر فرهنگ (در مورد جامعه‌ی مدرن) حرف زده که لوی استروس از آن در مورد جامعه‌ی «ابتدایی» بحث کرده است. اهمیت کار فوکو در این است که به شکل درخشانی این نکته را رد کرد و نپذیرفت که «[بتوان] جنون را در حدّ طبقه‌بندی بیماری‌ها بازشناخت».[۱۵] بل آن را در حدّ همنشینی با عناصر فرهنگی و اجتماعی کاربرد خرد مطالعه کرد و فقط به این اعتبار ساختارگرا بود. موریس بلانشو نیز در ستایش از کتاب فوکو نشان داد که این کتاب «درباره‌ی پدیداری است که یکسر بیرون نوشتار قرار می‌گیرد». کتابی سازنده‌ی آن «فضای ادبی که **نوشتار در حدّ** دانسته می‌شود».[۱۶] یعنی آماده کردن چیزی است فراتر از فرهنگ، چون با چیزی نسبت می‌یابد که فرهنگ را نفی می‌کند: گفتاری است بیرون نوشتار، سخنی است فراتر از هر شکل و هر حدّی که برای سخن متصور شویم. یافتن جایگاه جنون در مارپیچ خرد سلطه‌گرا کار دشوار فوکو بود. سال‌ها بعد ژیل دلوز در

بحث از مارپیچ نشان داد که این کار در حق «هیچ پدیدار باروک» آسان نیست.[۱۷]

در سال ۱۹۸۰ دو پژوهشگر جوان، با روشی بیش و کم همانند روش فوکو در *تاریخ دیوانگی*، یعنی به یاری بررسی ریزنگارانه اسناد تاریخی در مورد جنون در همان دوره‌های مورد بررسی فوکو، به نتیجه‌ای رسیدند که با نتیجه‌گیری فوکو تا حدودی تفاوت دارد. مارسل گوشه و گلادیس سوئن در کتاب *پراتیک روح آدمی*[۱۸] (۱۹۸۰)، پس از بررسی بسیار دقیق اسناد نشان دادند که نه در سده‌ی هفدهم، بل در سده‌ی نوزدهم بود که تمایز قطعی و کامل میان خرد و جنون در حد نهادهای اجتماعی و سخن روی داد. البته آنان به ایده‌ی اصلی کتاب فوکو همچنان تاکید کردند که پویایی سازوکار درونی مدرنیته این تمایزگذاری را ناگزیر می‌کرد. اما نکته‌ی مهم این است که دو نویسنده نوشته‌اند که پیش از رنسانس نیز دیوانگان در جامعه «همچون ابزار ارگانیک یک کل به سامان حل نمی‌شدند»، بل در سده‌های میانه نیز دیوانه «نوعی پست‌تر از انسان» به شمار می‌آمد، البته در روزگار مدرن این تمایز شدت گرفت. به گفته‌ی لوک فری و آلن رنو که سخت به فوکو انتقاد دارند «تمایز مطلق، در آن چارچوب فرهنگی (که با اصول نابرابری و پایگان طبیعی تعریف شود) آشنایی [و پذیرش] را حذف نمی‌کرد».[۱۹] پیش‌تر هم شماری از ناقدان نوشته بودند که قبل از روزگار مدرن، آن تمایزی که فوکو به مدرنیته نسبت داده است، میان عقل و جنون، به شدت وجود داشت. یعنی در سده‌های میانه این «نوع پست‌تر انسان» به «موجود بداقبال» تعبیر می‌شد که حقوقی را از کف داده است، اما در روزگار مدرن که نکته‌ی مرکزی آن همانندی در حقوق بود، دیوانگان در دسته‌ای یا مقوله‌ای جدا (در چارچوب آن حقوق) جای گرفتند. در این نقدها و خرده‌گیری‌ها نکته‌ای مهم از یاد رفته است که فوکو بدان تاکید زیاد داشت: تمایز میان عقل و جنون به هر شکل و شدتی که در سده‌های میانه وجود داشت به بنیان نهادهایی اجتماعی تبدیل نشده بود. تنها در روزگار مدرن است که آن تمایز به پیدایش زندان‌هایی به نام تیمارستان منجر شد؛ پس اخلاق خاص خود را آفرید، و به تمایز در سخن تبدیل شد. درست به همین دلیل (یعنی بنا به نتایج عملی) برای پزشک و بینش پزشکی اقتداری پدید آمد که در سده‌های میانه پزشکان فاقد آن بودند. اهمیت پیدایش نهادها را نباید دست‌کم گرفت. نهادها، به گونه‌ای قاطع، به بنیان «اقتدار نو» یاری رسانده‌اند. آن‌ها شکل تازه‌ای از سرکوب را گشوده‌اند. تمایز میان یهودی و غیریهودی ریشه‌ای دیرپا در فرهنگ اروپایی دارد، اما این تمایز وقتی «فعلیت کامل اجتماعی در جهت تحکیم اقتدار موجود» یافت که یهودیان نخست به گتوها و سپس به اردوگاه‌های آدم‌سوزی تبعید شدند. کار فوکو بررسی نهادهاست، و از این راه بررسی ایده‌ها از راه سخن.

آنچه آمد یگانه نقد به کتاب فوکو و نظر او درباره‌ی دیوانگی نیست. در چهارم مارس

۱۹۶۳ فیلسوف جوان و ناشناخته‌ای که هنوز کتاب یا مقاله‌ای چاپ نکرده بود، در دانشگاه سوربن در حضور استاد سختگیرش ژان وال (که روزگاری استاد فوکو هم بود) سخنرانی طولانی‌ای کرد درباره‌ی سه صفحه از کتاب ***تاریخ دیوانگی***. این سخنرانی که خود فوکو هم در جمع شنوندگانش حضور داشت، فقط بر سه صفحه از کتابی هفتصد صفحه‌ای متمرکز شده بود. بعدها متن این سخنرانی در کتاب دریدا ***نوشتار و تمایز*** (۱۹۶۷) منتشر شد. ژاک دریدا، آنجا نوشته است: «همین سه صفحه‌ی کتاب فوکو، یعنی این شیوه‌ی خواندن دکارت و cogito یا من اندیشنده‌ی او، در بنیان خود مشکل و معضل اساسی تمامی ***تاریخ دیوانگی*** را آشکار می‌کند».[۲۰] دریدا نشان می‌دهد که فوکو نخست مفهوم سوژه را پذیرفته است (هرچند در مورد خاص دیوانه)، سپس ناگزیر شده که از «خود نظام خرد» علیه سوژه سود جوید، و از سوژه ضد سوژه مثال آورد.[۲۱] فوکو مدعی است که دکارت درباره‌ی آوای دیوانگی خاموش مانده و آن را از بحث خود کنار گذاشته است. دریداکه بحث را بر نقل قول فوکو از قطعه‌ای از نخستین تامل در ***تعمق‌های فلسفی*** (۱۶۴۱) دکارت متمرکز کرده می‌کوشد تا علت ناکامی فوکو را در انتقادش روشن کند. این تمرکز بر قطعه‌ای کوتاه به منظور نشان دادن خطاهای بزرگ، یکی از روش‌های خاص دریداست. او در ***آوا و پدیدار*** (۱۹۶۷) نیز فقط چند جمله‌ای از کتاب عظیم هوسرل یعنی ***پژوهش‌های منطقی*** را به بحث گذاشته است و خود می‌گوید که این کار را از فروید آموخته که «در خواندن قطعه‌ای کوتاه از رویارویی طولانی» می‌کوشد تا «جانیفتادن قطعه» را نشان دهد.

در آغاز فصل «زندان بزرگ» کتاب ***تاریخ دیوانگی*** فوکو نوشته است: «جنون که آوایش در روزگار رنسانس هنوز آزادانه به گوش می‌رسید، هرچند که رنسانس بر پرخاشگری آن مسلط شده بود، در روزگار کلاسیک خاموش شد، به دلیل نیروی عظیم که به کار رفت... در رهگذر شک، دکارت دیوانگی را همراه کرد با رویا و اشکال دیگر خطاها».[۲۲] در گذر از رنسانس به سده‌ی هفدهم، چیزی رخ داد که به گمان دریدا کشف آن درونمایه‌ی اصلی کتاب فوکوست: سکوتِ جنون. خود فوکو هم در پیشگفتار کتابش نوشته است: «زبان روان‌پزشکی، تک‌گویی‌ای است از سوی خرد درباره‌ی دیوانگی، و این زبان تنها بر اساس آن سکوت استوار شده است... من نمی‌خواهم تاریخ آن زبان را بنویسم، بل می‌خواهم تبار آن سکوت را بشناسم». سخن روان‌پزشک درباره‌ی خردباوری است و در نهایت اقتدار. دریدا، اما، یادآور می‌شود که «روان‌پزشک تنها یکی از نمایندگان این نظم است و نه بیش از این». او می‌افزاید که نمی‌توان فرض کرد که با در پرانتز نهادن زبان روان‌پزشک، خود را از بار اقتدار و زبان خردباوری رها کرده‌ایم. فوکو «که زبان تازه‌ای نساخته است» خود این سخن را به کار می‌برد و از «آوا و زبان جنون»

دور است. یعنی در آن «خطایی» که روایتش می‌کند شریک است. شاید کار فوکو می‌توانست «از راهی دیگر، و بنا به طرحی دیگر» پیش رود، اما زبان او «آن زبان دیگر» و منطق او «آن منطق دیگر» نیست، و کتاب خود او یکسر متکی است به تمایز میان خرد و دیوانگی.

فوکو خود به این نکته معترف بود که بر اساس زبانی خردباور با عقل می‌جنگد. اما این داستان ناسازه‌ها در فلسفه حکایتی است قدیمی. آنچه مهم است دانستن «تمایز میان خرد و جنون است» که ساخته شده «و در اصل وجود نداشته است». اما نقد دریدا از این نکته فراتر می‌رود. او می‌نویسد که فوکو تاریخ تمایز جنون و خرد را بر اساس زبان خردباوران نوشته است. اگر تاریخ، سنت و خرد با تقسیم و جدایی و تمایز جنون و خرد (با معنا و بی‌معنایی) شکل گرفته آیا تاریخ‌نویس نباید خود را فراتر از این تمایز قرار دهد؟ آیا نباید به بی‌خردی‌ای کامل‌تر از آن خردباوری که در تقسیم موارد دوتایی ــ از جمله جنون و خرد ــ ظاهر می‌شود، باور داشته باشد؟ در واقع تاریخ تمایز خرد و جنون فقط با زبانی نوشته می‌شود که از این تقسیم گذشته باشد. دریدا می‌داند که چنان زبانی وجود ندارد. پس، از فوکو می‌خواهد تا راز ناسازه‌ای را که بدان دچار آمده دریابد: فوکو نمی‌داند ــ و نمی‌تواند که بداند ــ که جنون چیست و زبانش کدام است، اما چنان می‌نویسد که انگار می‌داند جنون چیست. حتی تعریف او از بی‌خردی یعنی «چیزی که از نبودن عقل به دست می‌آید» نشان می‌دهد که بنیان‌کارش عقل است، اما عقل را محکوم می‌داند، به بنیان کارش نمی‌توان اعتماد کرد. از این روش نقادی، بنیان کار خود دریدا بازشناختنی است: باید از تقابل‌های دوتایی فراتر رفت، در این صورت از تقابل معنا/ بی‌معنایی هم می‌گذریم، و به «خودآشکارگی» معنا باور نمی‌آوریم. یعنی نمی‌پذیریم که معنا *حاضر* است، یا می‌تواند حاضر باشد. به زبان هیدگر، در دوران متافیزیک به سر می‌بریم و مدرنیته حتی فصلی تازه در کتاب متافیزیک نیست. دریدا می‌گوید، مدرنیته همچون روزگار پیشامدرن باور به حضور معناست و کلام محوری، و خلاصه به آنچه «متافیزیک حضور» خوانده می‌شود. اندیشه‌ی مدرن همانقدر به تقابل‌های دوتایی و ... مومن است که اندیشه‌ی دینی و نظام‌های فکری سده‌های میانه.

اکنون، با دقت بیشتری به بحث فوکو و دریدا توجه کنیم، و به موضوع اصلی اختلاف یعنی بحث فوکو درباره‌ی حکم دکارت در ***تعمق‌های فلسفی*** در مورد جنون بپردازیم. دکارت در نخستین تامل می‌نویسد:

> تمام آنچه تاکنون به عنوان صحیح‌ترین و قطعی‌ترین امور پذیرفته‌ام یا از حواس و یا به واسطه‌ی حواس فراگرفته‌ام. اما گاهی به تجربه دریافته‌ام که همین حواس فریبنده است و مقتضای حزم و احتیاط این است که اگر، یک بار از چیزی فریب

خوردیم، دیگر زیاد به آن اعتماد نکنیم. اما اگر چه حواس گاهی در مورد اشیاء بسیار ریز و بسیار دور ما را فریب می‌دهد، ممکن است به بسیاری از اشیاء دیگر برخورد کنیم که هرچند از راه حواس آنها را می‌شناسیم، اما نمی‌توان به صورتی خردپسند در آنها شک کرد: مثلاً من اینجا کنار آتش نشسته‌ام، لباس مخصوص منزل پوشیده و این کاغذ را در دست گرفته‌ام و اموری از این قبیل: اما چگونه می‌توانم انکار کنم که این دستها و این بدن از آن من است؟ مگر آنکه خود را در شمار دیوانگانی بدانم که مغزشان به قدری آشفته و آنچنان با بخار تاریک صفرا تیره شده است که در عین مکنت شدید همواره خود را شاه می‌دانند و در نهایت برهنگی خویشتن را ملبّس به جامه زربفت و ارغوانی می‌بینند. یا خود را کوزه می‌پندارند و یا خیال می‌کنند بدنشان از شیشه است. اما اینها دیوانه‌اند و من هم اگر آنها را الگوی خود می‌ساختم در گزافه‌کاری دست‌کمی از آنها نداشتم.[۲۳]

در ادامه‌ی بحث دکارت می‌نویسد که تنها در این حالت می‌تواند به آن «امور بدیهی» شک کند، وگرنه حتی راهی هست که دریابیم در خواب نیستیم و رویا نمی‌بینیم، یا آنچه می‌بینیم یکسر زاده‌ی اوهام ما نیست. شیوه‌ی رویارویی دکارت با «آوای دیوانگان» چنین است: او جنون را در ردیف خیالپردازی و توهم‌ها، اشتباه‌ها و رویاها آورده است. اما فوکو نشان می‌دهد که در بحث از این موارد دکارت همواره بنیان خردورزی و خردباوری را پابرجا می‌یابد، تنها به جنون که می‌رسد تقابل خرد/ جنون را قطعی می‌کند. جنون ناممکن بودن اندیشه دانسته می‌شود. نه‌فقط ناممکن بودن اندیشه‌ی عقلانی. این سان مجنون از دایره‌ی بحث خارج می‌شود.

دریدا، اما می‌نویسد که دکارت هر ایده‌ای را که سرچشمه‌ی حسی نداشته باشد از دایره‌ی حقیقت بیرون گذاشته است و از این جهت تفاوتی میان ایده‌ی متعلق به مجنون، و ایده‌ی رویابین و ... قائل نیست. از سوی دیگر دکارت به مثال جنون بسنده نکرد، بل مثال رویا را پیش کشید، زیرا مخاطبش (که لزوماً فیلسوف هم نیست) شاید مثال دیوانه را مثال درستی نداند. اما رویا یا توهم یا اشتباه موردی است مشترک میان همگان (تمام کسانی که مخاطب آن‌ها را عاقل می‌داند). درست همانطور که آن مخاطب (فرضی) می‌توانست نتایج کار فروید را درباره‌ی هیستری نپذیرد، چرا که درست نمی‌دانست که مورد بیماران هیستریک را به همگان تعمیم دهد. فروید در پاسخ می‌توانست بگوید: «بسیار خوب از هیستری می‌گذرم، ولی تو حالا به موردی توجه کن که میان همگان مشترک است، یعنی به رویا».[۲۴] باری، اساس حکم فوکو درباره‌ی تمایز قطعی میان جنون و خرد زیر سئوال می‌رود. چرا؟ دریدا می‌گوید به این دلیل که فوکو خود اسیر این تمایز است و از سخن خردباورانه آغاز می‌کند، و با آن پیش می‌رود.

درمانگاه و زندان

فوکو پس از ***تاریخ دیوانگی*** همچنان به پژوهش خود درباره‌ی همبستگی نهادهایی که اقتدار را در واقعیت و در سخن (و به یاری سخن) مستحکم می‌کنند، پرداخت. کتاب مهم بعدی او ***زایش درمانگاه*** (۱۹۶۳) در حکم ادامه‌ی بحث اوست.[25] عنوان دوم کتاب «دیرینه‌شناسی دانش پزشکی» در چاپ دوم متن فرانسوی حذف شد و در برگردان انگلیسی به «دیرینه‌شناسیِ ادراک پزشکی» تبدیل شد. اما آن عنوان دوم چاپ اصلی به راستی روشنگر هدف کتاب است: بررسی زایش نهادهایی که در اصل سازنده‌ی نهادها و سخنی مقتدر هستند که در واژه‌ی دانش پزشکی جلوه می‌کنند. اقتدار در گوهر هر بازی زبانی نهفته است. هر بازی استوار است به قراردادهایی که باید پذیرفته شوند تا بازی شکل گیرد و پیش رود. پیش رفتن بازی یعنی پیدایش تنوع‌ها در محدوده‌ی قاعده‌ها. چیزی به راستی تازه وجود ندارد، مگر بازی تازه‌ای با قاعده‌های جدیدی. در داخل این قاعده‌ها، یکی از انواع پیشاپیش معلوم شکل می‌گیرد: چیزی از پیش معلوم بر قاعده‌گذار، و نه بر بازیگر. فوکو یک بار گفته بود که ایده‌ی «دیرینه‌شناسی» را از «جدول کلمات» آموخته بود. قانون این است: از میان انواع ترکیب‌ها که می‌توانند با یک همانند تعریف شوند، یکی اینجا درست است، آن‌که با «ستون دیگر» می‌خواند. یافتن واژه تنها به یاری این همخوانی ممکن است. ***زایش درمانگاه*** نشان داد که از میان انواع ممکن بینش یا نگاه پزشکی، یکی درست است، آنکه با قاعده‌های اصلی اقتدار موجود، همخوان است. در نخستین جمله‌ی کتاب می‌خوانیم: «مسأله‌ی این کتاب فضا، زبان و مرگ است. مسأله‌ی نگاه است». بینش پزشکی گونه‌ای نگاه کردن است که خود با قراردادهایی نشانه‌شناسانه شکل می‌گیرد. در واقع بینش مسأله‌ی درونی و پنهان ***تاریخ دیوانگی*** هم بود: نگاه دیرینه‌شناس به نگاه جامعه به نگاه دیوانه به خرد.

در ***زایش درمانگاه*** کار فوکو کشف رازی مهم است: چگونه نگاه پزشک به بیمار تبدیل شد به «زبان پزشکی»؟ حتی نکته‌ی اصلی از این هم خاص‌تر است: چگونه زبان پزشکی یعنی زبان مفاهیم و روش‌ها، زبان قراردادهای خاص نتوانسته است دلالت و معنای تراژیک مرگ را دگرگون کند؟[26] مرگ و دیوانگی هریک به شکلی انکار «سوژه» یا «انسان» هستند. تاویل مرگ یعنی بی‌رنگ کردن این انکار. «از این تاویل مرگ بود که پزشکی ساخته شد، که خود را علم به موردی فردی نامید».[27] در پیشگفتار کتاب فوکو نوشته است که پس از نیچه، این ایده‌ای کانت که امکان نقادی به وجود چیزی به نام دانش وابسته است، از میان رفت. آنچه ماند وجود چیزی به نام زبان بود. و زبان آنجا به کار می‌آید که «تفسیری» باشد، یعنی معنای پنهان هر گفتار را آشکار کند. این منش

تفسیری امکان «نگارش تاریخ سخن» را فراهم می‌آورد. اما این تاریخ وقتی شکل می‌گیرد که همبستگی سخن با اقتدار شناخته شود. پژوهش بینش یا نگاه پزشکی در خود، پژوهش «سخن پزشکی» است که از پایان سده‌ی هجدهم «معنای امروزی خود را یافته است»، و به کار تثبیت قدرت سوژه آمده است. تثبیت سخن پزشکی (که نظریه را منکر می‌شود، نظام را رها می‌کند، فاقد بینش فلسفی است و سخت تجربی است و امروز وابسته به پیشرفت ابزار و تکنولوژی شده) از مناسبت اقتدار پزشک با ناتوانی بیمار برآمده است. اقتداری که به دانش و تجربه تکیه دارد، و اگر نه همیشه، در بیشتر موارد اثباتی است بر همبستگی دانش و اقتدار.

در بررسی تبارشناسی انواع سخن ــ که موضوع مورد علاقه‌ی فوکو بود ــ سخن پزشکی موقعیت ممتازی دارد، زیرا سخنی است بی‌پرده، آشکارکننده‌ی نسبت دانایی پزشک و اقتدار او، و در عین حال سخنی است که بنیان خود را به عنوان سخن به رسمیت نمی‌شناسد. برای انکار آن تفاوت‌هایی که به حضورش همچون سخن علمی امکان داده‌اند، خود را منکر می‌شود. در سخن پزشکی جدید (از آغاز سده‌ی نوزدهم به این سو) راهی گشوده شد یکسر مخالف راه سخن فلسفی. در پزشکی انسان بنا به محدودیت‌های (جسمانی و البته فکری) خود تعریف شد، و در فلسفه بر اساس منش استعلایی (فرضی) خود. در پزشکی شناسنده از ابژه جدا شد، انسان توانست رازآمیزترین واقعیت وجودی انسانی دیگر را بشناسد. در فلسفه انسان هم ابژه و هم سوژه بود. این تبار ضدفلسفی، سرانجام سخن پزشکی را استوار کرد به پیشرفت‌های فنی، بی‌بهره از نظریه.

فوکو بررسی دقیق‌تر سخن و اقتدار را در ***واژگان و چیزها*** (۱۹۶۶)، ***دیرینه‌شناسی دانش*** (۱۹۶۹) و در سخنرانی بسیار مهم خود در «کلژدوفرانس» یعنی ***نظام سخن*** (۱۹۷۱) ادامه داد. اما در کتابی که پس از این همه منتشر کرد، باری دیگر به تبارشناسی نهادهای اقتدارگرا پرداخت و آن را به نظام سخن حقوقی و «بینش حقوقی» نسبت داد. کتاب ***مراقبت و مجازات*** (۱۹۷۵) در حکم تبارشناسی یکی از آشکارترین جلوه‌های اقتدار است: زندان. این کتاب هم پیش از آن که «تاریخ زندان» باشد، «کشف مفهوم امروزی و مدرن مجازات» است. کتاب با دو سند آغاز می‌شود. یکی گزارش شکنجه و مرگ محکومی است به سال ۱۷۵۷ به اتهام توطئه‌ی کشتن شاه. شکنجه و قتلی که در میدان پاریس، پیش روی هزاران تماشاگر انجام گرفت. دومی سندی است که هشتاد سال پس از سند نخست نوشته شده، و گزارشی دقیق از برنامه‌ی یک روز از زندگی محکومان دادگاه‌های جزایی فرانسه است. میان خشونت آشکار سند نخست و خشونت پنهان «برنامه‌ی زندان» تفاوت هست. اما فوکو در کتابش تلاش کرده تا نشان دهد که دومی

ویرانگرتر و هراس‌آورتر است.[۲۸] در نخستین جسم شکنجه می‌بیند، اما در دومی روح است که آزار می‌بیند و بدان تجاوز می‌شود. نخستین از شکنجه انتقام و به گفته‌ی شکنجه‌گران کشف حقیقت را می‌جوید. دومی از شکنجه به دقت مجازات را می‌طلبد، و همراه با مجازات ایده‌ی فرمانبرداری را با همنوا شدن افراد، یکی می‌کند. یعنی نمی‌خواهد صرفاً مکافات کند، بل هدف آن اصلاح روح و بازآموزی آن است. می‌خواهد آنچه را که خود «مورد غیرطبیعی» نامیده، به سوی «طبیعی شدن» بکشاند. بیش از آن که هدف آزار دادن داشته باشد، سر آن دارد که «محکوم را با خود همراه کند». افرادی سر براه و مطیع سازد. زندان و مجازات به گفته‌ی فوکو تولیدی است. سودآور بودن آدم‌ها و جسم‌ها را در نظر دارد. قالب می‌ریزد، شکل می‌دهد. این بینش مدرن حقوقی- جزایی همان کاری را می‌کند که هدف «علوم انسانی» است. اقتدار برهنه‌ی زندانبان با دانش همبسته می‌شود.

با توجه به این دگرگونی معنای زندان شاید بتوان به پرسش‌هایی که در آغاز کتاب فوکو طرح شده‌اند پاسخ داد: چرا زندان مهمترین و شاید یگانه ابزار قاطع مجازات در روزگار مدرن است؟ همبستگی زندان با دیگر نهادهایی که آدم‌های رام و سربراه می‌سازند کدامست؟ یعنی با خانواده، مدرسه، کلیسا، و ...؟ آیا مفهوم زندان (انباشت انسان) با مفهوم انباشت سرمایه نزدیک است؟ فوکو گفته است: «چه جای شگفتی که سلول زندان، با جزء همراهش یعنی کار اجباری، و نیروی مقتدر زندان که همراه است با نهادهای مراقبت، ثبت، و با حافظان نظم ــ که کارکردهای چندگانه‌ی داوری را ادامه می‌دهند ــ ابزار مدرن مجازات باشد؟ آیا هیچ جای شگفتی دارد که زندان به کارخانه، مدرسه، سربازخانه و تیمارستان همانند باشد؟»[۲۹]

سربراه کردن، همنوا ساختن و قاعده‌پذیر کردن بی‌نظارت ممکن نیست. فوکو در کتابش به «آرمان نظارت» اشاره کرده است. به سراسربین. این آرمان در پیشنهاد جرمی بنتام (فیلسوف و اقتصاددان لیبرال سده‌ی نوزدهم) آمده است: ساختن مرکزی در زندان که زندانبان را قادر کند تا در یک نگاه، تمامی زاویه‌های زندان را ببیند، تمام سلول‌ها، راهروها و ... را. این طرح معماری زندان از سوی یکی از فیلسوفان آزاداندیش ارائه شده تا نظارت را آسان کند. فوکو از تمثیل این «سراسربین» یا «همه‌جانگر» سود جسته تا ایده‌ی امروزی از زندان را روشن کند: همسانی، یکرنگ‌سازی، یکدست کردن. ایده‌ای که موضوع آخرین کتاب فوکو (دستکم به قاطعیت می‌توان گفت که موضوع نخستین مجلد آن) نیز بود. کارکرد جنسیت در جامعه‌ی مدرن چه تفاوتی کرده، تا همسانی و یکرنگی بهتر ساخته شود؟ تا آدم‌ها از راه برآوردن نیازی غریزی یکدست‌تر شوند؟

با استفاده از سراسربین می‌توان «شجرهٔ هر گونه اندیشهٔ قابل مشاهده» را دنبال

کرد. می‌توان کودکان متفاوتی را بر پایه نظامهای فکری متفاوتی تربیت کرد و به برخی از آنان قبولاند که دو بعلاوه دو می‌شود پنج، یا آن که ماه یک پنیر است. و مجدداً آنان را در سنین بیست و بیست و پنج سالگی در کنار یکدیگر قرار داد... سراسربین به صورت نوعی آزمایشگاه قدرت عمل می‌کند که به لطف مکانیزم‌های نظارت و بازرسی می‌تواند به نحوی موثر و قدرتمند در رفتار انسان‌ها نفوذ کند. متعاقب پیش روی قانون، دانش نیز رشد کرده، در سراسر قلمرو اعمال قدرت، موضوعات جدیدی برای بررسی و شناخت کشف می‌کند... کاربردهای سراسربین متنوع است: زندانیان را اصلاح می‌کند، بیماران را درمان می‌کند، به شاگردان آموزش می‌دهد، از دیوانگان مراقبت می‌کند، بر کارگران نظارت دارد، و گدایان و بی‌کاران را به کار می‌گمارد. سراسربین نوعی از استقرار بدنها در فضاست، نوعی توزیع افراد نسبت به یکدیگر، نوعی سازماندهی سلسله مراتبی، نوعی تعیین و تخصیص مراکز و کانال‌های قدرت و نوعی تعریف ابزار و طروق [طریقه‌های] اعمال قدرت است که می‌تواند در بیمارستان‌ها، کارگاه‌ها، مدارس و زندان اجرا شود. هر زمان که صحبت از تحمیل کار و یا رفتاری بر گروهی از افراد باشد، طرح سراسربین می‌تواند اعمال شود.[۳۰]

نسبت دانش و قدرت

فوکو هرچند هرگز برچسب ساختارگرا را بر نظریات و آثار خویش نپذیرفت، اما در ***واژگان و چیزها*** نوشت: «ساختارگرایی یک روش تازه نیست، آگاهی بیدار و مراقب دانش جدید است».[۳۱] در همان سال انتشار این کتاب، یعنی ۱۹۶۶، فوکو در برنامه‌ی تلویزیونی «خواندن برای همه» گفت: «امروز به دانشی ناب، به علم استوار به کنش رسیده‌ایم، چیزی تجریدی و کلی چون زبانشناسی، و بنیادین چون منطق...»[۳۲] او در این برنامه اعلام کرد که روش درست را لوی استروس در پیش گرفت که خود را مشغول شناخت خطوط مداوم و تکاملی نکرد، بل کوشید تا «قاعده‌های عدم‌تداوم» را بیابد. **قاعده‌های عدم تداوم.** هرچند این اصطلاح در نگاه نخست نادقیق و حتی متناقض‌نما می‌آید، اما با توجه به این نکته که گذشته‌ی فرهنگی ما، به راستی برایمان چیزی است «بیگانه» و شکل این بیگانگی می‌تواند استوار به قانون و قاعده‌ای باشد، حکم فوکو چندان شگفت‌آور نمی‌نماید. در واقع فوکو اساس روش‌های گیاه‌شناسی، زمین‌شناسی و جانورشناسی را درست دانسته و در حق «علوم انسانی» به کار برده است: نکته‌ی مهم

نه کشف تاریخ، بل کشف قاعده‌های «تاریخ‌زدایی» است. اعتبار دادن به سوژه به معنای انکار تاریخ‌زدایی است. تکاملی فرضی، خیالی، ناواقعی و «من درآوردی» می‌آفریند، توهم وجود یک علم. «معنا شاید از سطح آغاز شود، همچون گونه‌ای بازتاب. اما نکته‌ی اساسی و مهم نظام، یعنی ژرفناست».[۳۳] ژان پیاژه به درستی اشاره کرده که ساختارگرایی آن جایگاهی است که معنا از آن آغاز می‌شود، یعنی سطح را هدف کارش می‌داند و به ژرفنا کاری ندارد.[۳۴] از این رو می‌توان گفت که اندیشه‌ی فوکو یک ساختارگرایی بدون ساختارهاست. به معنایی تازه، می‌توان کار فوکو را در گستره‌ی «گسست پسا ساختارگرایانه از ساختارگرایی» جای داد.

مهمترین همانندی کار فوکو با لوی استروس انکار سوژه است. هر دو متفکر در بنیان دانایی، جایی برای انسان قائل نشده‌اند و نکته‌ی اصلی را الگوها یا مُدل‌ها دانسته‌اند. یونانیان به خدایان، طبیعت، جهان، و به معنایی کلی به نظام موجود یا Cosmos می‌اندیشیدند، و جایی برای شناسنده‌ی فاعل یا سوژه قائل نبودند. با Cogito و «من می‌اندیشم» این فاعلِ فلسفی پدید آمد و مقام مرکزی یافت. اما از سویی دیگر اندیشه‌ی مدرن با مرکزیت چندان راه نمی‌آمد. نجوم پس از رنسانس مرکزیت زمین را کنار گذاشت و به سرعت به این نتیجه رسید که در آسمان‌ها، مرکز وجود ندارد. احکام داروین چون نتیجه‌ی منطقی زیست‌شناسی که در دو سده‌ی پیش از او تکامل می‌یافت، سرانجام انسان را «تصادفی زیست‌شناسانه» نامید. فروید نشان داد که آن سوژه‌ی متعالی، آن قهرمان مدرنیته، در واقع چندان چیزی نمی‌داند، نه از جهان می‌داند، و نه از دیگران، و نه از خودش. تنها در سخن فلسفی، انسان همچنان مقام مرکزی خود را حفظ کرده بود. مقامی برتر از طبیعت، و حاکم بر آن. اما مدام نقش آگاهی انسان برجسته‌تر شد، تا آنجا که «فلسفی نشان دادن ماهیت انسان» به گفته‌ی ژرژ باتای بی‌حاصل دانسته شد و انسان تجریدی (تا حدودی به دلیل تلاش فیلسوفان‌انگلیسی) از دامنه‌ی‌بحث کنار گذاشته شد. لوی استروس گفته است: «دنیا بدون انسان آغاز شد، و بدون انسان هم به پایان خواهد رسید».[۳۵] علوم امروزی، از روانکاوی‌تا انسانشناسی و زبانشناسی نشان داده‌اند که انسان دیگر مرکز جهان نیست. فوکو با اشاره به دو علم نخست که «هر دو انسان را حذف کرده‌اند»[۳۶] گفته‌است که این واکنشی‌است علیه مدرنیته که‌در دل آن به وجود آمده است.

سخن ــ که مهمترین هدف فوکو بود، حتی مهمتر از قدرت ــ به نظر او وحدت فرا زمانی، فرا فردی و فرا متنی دارد. با حذف مقام مرکزی انسان، او در انبوه کلام ناشناخته (یعنی قاعده‌ی اصلی سخن) محو می‌شود. انسان به هیچ رو سوژه‌ی سخن نیست. سوبژکتیویته نمی‌تواند عنصری خارجی (چون انسان) باشد، بل درون زمینه‌ی سخن (درون مجموعه‌ی گزاره‌ها و منطق کلام) شکل می‌گیرد. فوکو می‌نویسد که سخن مدرن

این پندار را می‌آفرینند که «انگار صدای خود ماست که سخن را به پیش می‌راند و در آن بیان می‌شود»، اما در واقع نظام سخن بی‌نیاز از سوژه‌ی خارجی است. در **نظام سخن** از این استقلال سخن یاد شده است. سخن، به گفته‌ی فوکو، یک سند نیست که از چیزی دیگر خبر دهد، بل به سان یک بنای تاریخی در خود، و برای خود معنا دارد. از اینجا هم معنای دیرینه‌شناسی دانسته می‌شود و هم تمایز آن با تبارشناسی.

دیرینه‌شناسی یک روش است. شیوه‌ی کشف دانایی و پیشبرد دانش است. کشف شکل‌های دگرگونی آن صورتبندی نهایی است که در آن دانش ممکن می‌شود، شکل می‌گیرد و تحقق می‌یابد. اما تبارشناسی کشف موقعیت تاریخی آن پدیداری است که می‌خواهیم بشناسیم. یافتن یک «کلیت تاریخی» است. درست به معنایی که نیچه از این اصطلاح می‌فهمید و مطرح می‌کرد. تبارشناسی به این معنا «بیشتر کشف تاریخ امروز است تا تاریخ گذشته». تلاش فوکو در کشف «تاریخ زندان» مثال خوبی است. دقت به کلیت تاریخی زندان مدرن، به سودای کشف جامعه‌ای است که «در بنیانش جامعه‌ای است مجازات کننده». برای این کار کافی نیست که گذشته را مقدمه‌ی امروز بدانیم، بل باید گامی به عقب برداریم و بر پله‌ای توقف کنیم که از آن بی‌هیچ دقت نقادانه‌ای گذشته بودیم: فهم تمایز میان امروز و گذشته. «روش» فوکو گذشته را ناآشنا می‌کند. او رشته‌ای از رخدادها را به بحث نمی‌گذارد که سرانجام به امروز می‌رسند، بل گونه‌ی دیگر بودن هر رخداد برایش مهم است، یعنی آنچه در نظر اوست وجه تمایز است و شیوه‌ی خاص پیشرفت هر رخداد. تا آنجا که به بررسی تبارشناسانه‌ی علوم انسانی مرتبط می‌شود، فوکو مهمترین مفاهیم این علوم را نه چون مفاهیم پذیرفته و شناخته شده، بل به مثابه پژوهش مطرح می‌کند. یعنی آن‌ها را تبدیل به معضل‌های فلسفی می‌کند، درست همچون کاری که در مورد دیوانگی انجام داده است. تا پیش از فوکو، دیوانگی را «موردی قابل شناخت» یا حتی شناخته‌شده می‌پنداشتند. او نشان داد که تجربه‌هایی همانند، کلی یا اصیل از دیوانگی وجود ندارد. «تکامل» آن در واقع تحول نیست، صرفاً نمایش تنوع است.

فوکو در گفتگویی به سال ۱۹۸۳ طرح آثارش را چنین شرح داد:

سه قلمرو تبارشناسی ممکن است. نخست هستی‌شناسی ما در نسبت با حقیقتی که به یاری آن خود را چون سوژه می‌سازیم. دوم هستی‌شناسی تاریخی ما در نسبت با گستره‌ای از قدرت که به یاری آن خود را چون فاعل و کنش‌گر می‌سازیم. سوم هستی‌شناسی تاریخی در نسبت با اخلاق، که به یاری آن خود را چون کارگزار اخلاق می‌سازیم. پس می‌توان سه محور متمایز برای تبارشناسی قائل شد. هر سه در کتابم ***تاریخ دیوانگی*** حاضرند، هرچند به شکلی هنوز نادقیق.

> محور حقیقت در *زایش درمانگاه* و *واژگان و چیزها* حضور دارد، محور قدرت در *مراقبت و مجازات*، و محور اخلاق در *تاریخ جنسیت*.[۳۷]

فوکو در پیشگفتار *تاریخ دیوانگی* می‌نویسد که در پی «نقطه‌ی صفر یا نقطه‌ی آغازی» است که «ما را به آن تجربه‌ی ناب و بی‌تفاوت» برساند، تجربه‌ای هنوز تقسیم نشده از ذات تقسیم. در کشف نسبت میان قدرت / دانش، یعنی درونمایه‌ای که فوکو عمری بدان اندیشید، به شکلی دیگر در پی این تجربه بود. به این اعتبار کارش فلسفی بود. از این رو، وقتی در آغاز دومین مجلد *تاریخ جنسیت* می‌نوشت که هدف کارش در دهه‌های گذشته، برخلاف آنچه همگان پنداشته‌اند تحلیل پدیدار قدرت و یا فراهم آوردن بنیان نظری چنین تحلیلی نبود، بل آنچه همواره به نظر او هدف اصلی آمده فهم تجربه بوده، هیچ گزافه نمی‌گفت: تجربه‌ی مشخص در این جهان بودن. درست همین بنیان یا هسته‌ی فلسفی است که کارش را به هیدگر (که چنان ستایشگر او بود) نزدیک می‌کند. با توجه به این نکته‌ی مرکزی است که می‌توان تلاش فوکو در کشف نسبت دانش / قدرت را یافت. او می‌خواست دریابد که کدام زمینه به گونه‌ای تاریخی به تجربه شکل می‌دهد. پس زمینه‌ای از مفاهیم، نظریه‌ها و قوانین علمی را یافت که درست یا غلط به علم مشهور شده و به تجربه شکل می‌دهد و از این رهگذر به قدرت می‌پیوندد. تنها پس از دانستن این چگونگی (که موضوع بیشتر آثار فوکوست) او به تجربه‌ی از خویشتن یا آنچه در فلسفه‌ی سده‌های میانه «تجربه‌ی نفس» خوانده می‌شد، توجه کرد. در کنش جنسی که دیگری ابژه است، من یا فاعل یا کنش‌گر در واقع هیچ نیست مگر «عاملی از کنش متقابل». آن نسبت متکی بر زور و اقتدار که در کنش جنسی نقش می‌یابد، از همین نکته برخاسته است: برجسته کردن کنش من در مقابل کنش متقابل.

در بحث از نظریه‌ی فوکو درباره‌ی قدرت نکته‌ای مهم و ابتدایی وجود دارد که زود فراموش می‌شود: کاربرد قدرت منحصر به دولت، یا سلسله‌ای از نهادهای مقتدر (به فرض کلیسا) نیست. قدرت به شکل‌های متفاوت در موقعیت‌ها و فضاهای متفاوت به کار می‌رود که هریک از این موقعیت‌ها و فضاها «تاریخ ویژه‌ی خود را دارند، و تاکتیک‌های خاص خود را». جابه جا شدن شکل‌های قدرت تنها یکی از موارد جذاب نظری است که می‌توان بررسی کرد. نظریه‌ی نهایی از بررسی کلی‌ترین شکل کاربرد قدرت دانسته می‌شود. بررسی دقیق آن جابه جایی‌های قدرت، فوکو را به این نتیجه رساند که نسبت میان نظام‌های دانایی (که گاه ــ و نه همیشه ــ خود را در انواع نظام‌های سخن جلوه‌گر می‌کند) با قدرت، نسبتی است همیشگی. هر سخن (یا هر نظام دانش، یا هر صورتبندی دانایی) روش‌ها، و پراتیک خاصی برای کاربرد و تجربه‌ی نظارت اجتماعی دارد، البته که این تجربه از زمینه یا موردی ویژه به دست می‌آید. از این رو

بررسی ریزنگارانه‌ی تبارشناسی قدرت در نهادهایی چون زندان، تیمارستان، دبستان و بیمارستان ساده‌تر است. کار دشوارتر کشف این هسته‌ی اقتدار در نسبت آدمی با خویشتن است (که جدا از بررسی مناسبات جنسی و خانوادگی دانسته نمی‌شود). به هر رو، در بررسی هر نهاد گونه‌ای خاص از کاربرد قدرت را می‌توان یافت، گونه‌ای که تا حدودی (و به نسبت) مستقل از استراتژی نظام‌مند سلطه‌ی طبقاتی و اجتماعی کار می‌کنند. دشواری اینجاست که نمی‌توان آنچه را که در هریک از این جایگاه‌ها یا فضاها رخ می‌دهد با ارجاع به موردی دیگر یا حتی به نظریه‌ای همگانی درباره‌ی قدرت بازشناخت و البته در تمامی آن‌ها نسبتی هست میان صورتبندی دانایی و قدرت، اما این نسبت در هر مورد شکلی دارد و وزنه‌ی دانش یا اقتدار در هر یک تفاوت می‌کند.

از سوی دیگر، از آنجا که «هیچ نسبت استوار به قدرت و اقتداری نمی‌توان یافت که مقاومت در برابر خود را نیآفریند» و حتی «طبیعی‌ترین» این نسبت‌ها نیز بارها با مقاومت ابژه‌ی اقتدار روبرو می‌شود، پس شاید بتوان از زاویه‌ی دیگری نیز به این مسأله توجه کرد: از زاویه‌ی مقاومت‌ها. اما این بررسی بارها دشوارتر از بررسی کاربردهاست. هیچ طرح پندارگونه و آرمانشهری نمی‌توان یافت که در آن امید به گریز و رهایی، یعنی آرزوی آزاد شدن از مناسبات سلطه، از نسبت دانش/ قدرت چشم‌پوشی کند، یا خود راهی پرخاشگر و سرکوبگر پیشنهاد نکند. شاید بهترین مثال نمونه‌ی مارکسیسم باشد. آیینی که از همان آغاز شگردها و فنونی را پیشنهاد می‌کند که استوارند به زوج همبسته‌ی دانش/ قدرت و به کار سرکوب می‌آیند. سرکوبی که «علم مارکسیستی» یا «سوسیالیسم علمی» آن را برای پیروان آیین به آسانی توجیه کرده است. این نکته را هم باید دانست که مقاومت نیز نه کلی بل خاص است. یعنی همان دشواری ساختن نظریه‌ای کلی بر اساس کاربردهای خاص قدرت، در مورد نظریه‌ی مقاومت نیز وجود دارد. هر خواننده‌ی دقیق آثار فروید به خوبی با سازوکار مشخص و خاص مقاومت آشناست، و این را نیز می‌داند که گوهر اصلی مقاومت‌ها این است که در یک نظریه‌ی کلی گرد نیایند. چون مقاومت خاص است، و به هر رو انفعالی است (واکنشی است به یک نسبت خاص دانش/قدرت، و به یک شکل خاص سرکوبگری) به گفته‌ی فوکو تنها می‌توان در آن به گونه‌ای فعال درگیر شد، اما نمی‌توان پاسخ‌های قطعی نظری را از آن طلبید. این که خود میشل فوکو، به ویژه در واپسین دهه‌ی زندگیش، به شکلی فعال درگیر دفاع از اقلیت‌های نژادی، جنسی، مهاجران، و به ویژه دفاع از حقوق زندانیان شد موردی است مشهور. اما اینکه هرگز از این کنش پیگیر سیاسی خود نتیجه‌ای نظری استنتاج نکرد، کمتر مورد توجه بوده است. در مواردی سخت معدود هم که چنین کرد «تداوم واقعیت» به او نشان داد که اشتباه کرده است.

در واپسین جمله‌ای که نوشتم از تداوم واقعیت یاد کردم و نه از پیشرفت آن. این دقت، ما را به بحث دیگری می‌کشاند: ایده‌ی توسعه و پیشرفت. فوکو نه به پیشرفت باور داشت، و به معنای واقعی واژه، نه حتی به تداوم. یکی از دستاوردهای مهم نظری کتابش *واژگان و چیزها* گسست بود. در فصل چهارم نیز دیدیم که بزرگان مکتب فرانکفورت (به ویژه والتر بنیامین در واپسین کارهایش) ایده‌ی پیشرفت را کنار گذاشته بودند و با این کار یکی از مهمترین مبانی مدرنیته را منکر شده بودند. انکار فوکو، اما ریشه در کار نیچه دارد. نیچه نشان داده بود که «تکامل» چیزی، عادتی، ابزاری، یا ایده‌ای به معنای پیشرفت به سوی هدف خاصی نیست.[۳۸] فراشدی منطقی هم نیست که کوتاه‌ترین راه باشد. یا «حداقل نیرو را بطلبد». نیچه می‌نویسد که پیشرفت تنها پنداری است که ما از جانشینی واحدهای بینش و کم مستقل در سر داریم. او در قطعه‌ی چهارم *دجال* یادآور می‌شود که ایده‌ی توسعه، ایده‌ای است مدرن «و در نتیجه ایده‌ای است خطا».[۳۹] فوکو در *واژگان و چیزها* نشان داد که برای نیچه تبارشناسی بیش از آنکه به معنای «شناخت ریشه یا حتی شناخت جنبه‌ی واقعی پدیدار» باشد، در حکم روشن کردن موارد انحراف از آن است. نیچه نشان داد که هرگاه امروز را موقعیتی تاریخی بشناسیم، «عدم تداوم» را نشان داده‌ایم و نه تداوم تاریخی را، یعنی موقعیت‌های یکسر متفاوت صورتبندی‌های دانایی را شناخته‌ایم، نسبت آن‌ها را با اقتدار دانسته‌ایم، اما تاریخ را به آن معنا که ادعایش را داریم ندانسته‌ایم. فوکو که در میان اسناد خاک گرفته‌ی قدیمی می‌گشت، از آن همه جستجوها و ریزبینی‌ها و ریزنگاری‌ها، بیشتر می‌خواست که سویه‌ی یکتا و تکرار ناشدنی هر رخداد را بیابد، و بعد از راه انکار فرجام‌شناسی هگلی و ایمان شبه‌دینی به نهایت و هدف، کشف کند که چرا و چگونه فرجام به خیال درآمده است، یعنی به هر سند نسبت تاریخی داده شده است. این درسی است که او از نیچه آموخت.

اما در فهم گسست و عدم تداوم، فوکو مدیون هیدگر نیز هست. او اعتراف کرده که «همواره هیدگر به نظر من فیلسوف اصلی آمده است».[۴۰] در واژگان و چیزها جایی که فوکو شرح می‌دهد که انسان سرانجام درمی‌یابد که پژوهش ریشه‌هایش بی‌معناست، تا حدودی به مفهوم هیدگری «پرتاب شدن دازاین به جهان» نزدیک شده است. در *واژگان و چیزها* می‌خوانیم: «آدمی از ریشه‌اش کنده شده است. اکنون اینجاست»[۴۱] همانندی این حکم با لحن هیدگر در *هستی و زمان* انکارناپذیر است. حتی مفهوم «افق دانایی گسسته» همانقد رکه از ساختارگرایی تاثیر گرفته، به اندیشه‌ی هیدگر نیز وابسته است. فیلسوفی که گسست‌ها را در تاریخ متافیزیک به بحث گذاشته بود. در *تاریخ دیوانگی* آنجا که درمی‌یابد که «تمامی درونمایه‌های خرد به شکل خرد شکل نمی‌گیرد، مگر با کنار گذاشته شدن از خرد» احساس می‌کنیم که یکسر در افق فکری هیدگر قرار گرفته‌ایم.[۴۲]

گسست شناخت‌شناسانه

مفهوم گسست شناخت‌شناسانه که در اندیشه‌ی فوکو مقام مرکزی یافت، تا حدودی استوار است بر مفهوم گسست در اندیشه‌ی گاستون باشلار.[۴۳] این نظر باشلار تاثیر عمیقی هم بر فیلسوف مارکسیست لویی آلتوسر (که مدتی استاد فوکو هم بود) نهاد. اما در مورد این تاثیرپذیری نباید گزافه گفت. یعنی نوشته‌های باشلار یگانه سرچشمه‌ی مفهوم گسست در اندیشه‌ی فوکو را نشان نمی‌دهند. در واقع این ایده که در تاریخ تکامل علم نمی‌توان فراشد تکاملی عقلانی یافت، ایده‌ای است که بسیاری از متفکران از راه‌هایی یکسر متفاوت از راه فوکو بدان رسیده‌اند. تامس کوهن و پل فیرابند، به همین نکته دست یافته‌اند. دیدگاه «آنارشیستی» فیرابند به بینش فوکو بسیار همانند است: اساساً چیزی به نام «فراشد عقلانی موجه ساختن علم» وجود ندارد. هر فرهنگ و هر دورانی سرمشق خود را از عقلانیت و از خردباوری می‌آفریند. نمی‌توان به یاری هر یک از این سرمشق‌ها، موقعیت اندیشه‌ی علمی روزگاری دیگر را سنجید. به این اعتبار تکاملی هم در میان نیست. تامس کوهن نیز با طرح انقلاب در شناخت‌شناسی علمی، یعنی گذر از سرمشق مسلط و پذیرفته، تا حدودی به مفهومی که فوکو از گسست ارائه کرده، نزدیک است.

فوکو نه از فلسفه‌ی علم، بل از سئوالی آغاز کرده که تا حدود زیادی یک پرسش هرمنوتیکی است: آیا می‌توان در اندیشیدن به روزگاری دیگر ـ یک دوره‌ی خاص گذشته، به عنوان مثال ـ نظام‌های نشانه‌ای، دلالت‌ها و موقعیت‌های معناشناسانه‌ی آن دوران را شناخت؟ یعنی فهمید که چگونه آن نظام‌ها گرد هم می‌آیند؟ فوکو می‌نویسد که اندیشیدن از دیدگاه نظام‌های نشانه‌شناسانه‌ی امروز به دلالت‌های گذشته و شیوه‌ی گردهم‌آیی نظام‌های پیشین، همواره استوار است به فاصله و تمایز. هرگز نمی‌توانیم از افق دلالت‌های معنایی گذشته به چیزی بنگریم. پس ادراک تاریخی چه بخواهیم، چه نخواهیم، همواه استوار است به تمایز و در حکم ساختن معناست. ساختن معنایی تازه نه درک آن.

فوکو برخلاف پیروان هرمنوتیک به یک پدیده‌ی جاودانی به نام تاویل (یا تفسیر) معتقد نبود. او سخت بر این باور بود که تفسیر در دوره‌های متفاوت همپای دگرگونی داده‌های علمی، فرهنگی و اجتماعی تغییر می‌کند. او در مقاله‌ی «نیچه، مارکس، فروید» نوشت که «هر فرهنگ نظام تفسیر و تاویل ویژه‌ی خویش را داراست، و فنون خود را، و روش‌های خود را، و روش خاص خود را در فرض اینکه زبان معنایی دارد غیر از آنچه می‌گوید، و باز در این فرض که زبان همه جا هست مگر در زبان».[۴۴] فوکو می‌دانست که

همواره در پس سخن، معنا یا معناهایی دیگر نهفته است. اما درست در همین نقطه بود که او از هرمنوتیک مدرن جدا می‌شد. به نظر او ما هرگز نمی‌توانیم به معناهای پنهان و ناگفته‌ی متن و سخن پی ببریم، بل آن‌ها را ابداع و اختراع می‌کنیم. در **نظام سخن** فوکو به صراحت نوشت که هر تفسیر اختراع حرفی است که فکر می‌کنیم باید زده می‌شد. اینجا هم چون تمامی موارد دیگر فوکو در این ابداع «سخنی پشت سخن دیگر» یا اختراع معنایی تازه، تلاش توجیه‌کردن نظم موجود را بازمی‌یابد: تلاش تداوم سلطه و اقتدار را. زمانی نیچه در ***فراسوی نیک و بد*** تفسیر را کنشی برای تحمل‌پذیر کردن رخداد دانسته بود،[۴۵] فوکو بر جنبه‌ی منفی این کار انگشت می‌گذارد. تفسیر یکی از مهمترین روش هاست که تولید سخن در جامعه را به «انضباط و نظارت پلیسی» می‌کشاند، و نمی‌گذارد که متن «جنجال‌ساز» شود. در واقع روشی است برای محدود کردن مخاطرات سخن. روش دیرینه‌شناسی باید درست همین مخاطرات را آشکار کند. به یقین، در گزینش‌های ادبی فوکو می‌توان این تمایل به آشکارگی خطر (ناهمخوانی، بدنامی) را دید: دن کیشوت، برادرزاده‌ی رامو، روایت‌های مارکی دوساد، وسوسه‌های آنتوان قدیس نوشته‌ی فلوبر، قصه‌های ریمون روسل و موریس بلانشو. اینان نه‌فقط دیدگاه مسلط و مقتدر را از راه طرح عقایدی دیگر، یا نیاز به شیوه‌ای دیگر از زیستن، اندیشیدن و عمل کردن مطرح می‌کردند، و حتی آزادگی در کنش (های جنسی، ضداخلاقی و ...) را به مبارزه می‌خواندند، بل همگی سخنی تازه استوار به این اصل آفریده‌اند: هر چه بخواهم می‌گویم، این اصل در نگاه نخست کار مفسّر را آسان می‌کند، اما در واقع دست و پای او را می‌بندد.

شیوه‌ی گرد آمدن نظام‌های نشانه‌ای و دلالت‌های معنایی دوره‌های متفاوت چیست؟ فوکو این شیوه را با یک اصطلاح یونانی مشخص کرده که پیش‌تر دیدیم در آثار هوسرل نیز به کار رفته بود: اپیستمه (epistime). در ***دیرینه‌شناسی دانش*** فوکو اصطلاح بایگانی یا آرشیو را نیز به کار برده است که تا حدودی (و از جهاتی) همین معنا را می‌دهد:

> ما به جای اینکه در کتاب اسطوره‌ای و بزرگ تاریخ، سطرهای واژگان را ببینیم که به گونه‌ای آشکار، اندیشه‌هایی شکل گرفته در دوره‌ها و فضاهای تاریخی گذشته را ترجمه می‌کنند، عمل پراکنده‌ی نظام‌هایی را می‌یابیم که گزاره‌ها را چون رخدادها برقرار می‌کنند (با شرایط خاص خود و قلمرو ظهورشان)، و نیز به گزاره‌ها چون چیزها شکل می‌دهند (با امکانات خاص خود و قلمرو ظهورشان). من پیشنهاد می‌کنم که تمامی این نظام‌های گزاره‌ها را (خواه رخدادها باشند یا چیزها) بایگانی بخوانیم»[۴۶]

این دقت از زاویه‌ی سخن است، اما در ***واژگان و چیزها*** دقت از زاویه‌ی نهادها بود. آنجا

این نظام‌ها «ناآگاهی تحصلی دانش» نام گرفته بودند و سازمان‌یابی ویژه‌ی آن‌ها در هر دوران «اپیستمه» خوانده شده بود. در واقع دیرینه‌شناس، اپیستمه‌ی هر روزگار را نخست به یاری اسناد و داده‌هایی که زاده‌ی آن دوران هستند، فرض می‌کند. البته این نکته که امروز این اسناد را می‌خوانیم، پس بر اساس تاویل امروزی (ساختن معناهای جدید) آن‌ها را در یک بایگانی یا اپیستمه جای می‌دهیم انکارناپذیر است. به همین دلیل هم فوکو دانش را «هم نظام گزاره‌ها و هم تاویل آن‌ها» می‌نامید. دیرینه‌شناسی دانش استوار است به اصل **عدم تداوم تاریخی**. درست همچون زبانشناسی که بررسی همزمانی عناصر همنشین یک نظام را بر بررسی تاریخی یا در زمانی ترجیح می‌دهد. قاعده‌های همنشینی عناصر زبانی تا حدودی به مفهوم اپیستمه از نظر فوکو همانند است. هر صورتبندی دانایی (من این اصطلاح را گاه در برابر اپیستمه به کار می‌برم، برابر دقیق ادبی آن نیست، اما معنای مورد نظر فوکو را ارائه می‌کند) مجموعه‌ای است از قاعده‌ها و دستورها که در نظام‌هایی جای گرفته‌اند. نظمی که این قاعده‌ها و دستورها در آن نظام کنار هم قرار گرفته‌اند، پایه‌ای است که دانایی هر دوره بر آن استوار می‌شود.

هر اپیستمه یا هر صورتبندی دانایی فراتر از تکامل تاریخی یا وابستگی عناصر به قاعده‌های سنتی تاریخیگری، نظام نهایی نسبت عناصر است. می‌توان در این نسبت نظام‌ها تقابل و تفاوت آن‌ها را نیز دریافت. هر صورتبندی دانایی قاعده‌ای نهایی دارد: کلید معناشناسانه یا «پیکربندی قطعی دانش». منش اصلی صورتبندی دانایی روزگار رنسانس با یک کلید شناخته می‌شد: **همانندی**. آنجا جهان کوچک، قاعده‌های جهان کلان را نشان می‌داد، حرکت اجرام سماوی با حرکت اجزاء ریز همخوان می‌شد. واژگان و چیزها، با این همانندی نظم می‌یافتند. همه چیز در یک کتاب عظیم (که گاه «کتاب طبیعت» خوانده می‌شد، گاه «کلام اصلی جهان») به قاعده درمی‌آمد. اساس و شیرازه‌ی این کتاب «شباهت تمامی عناصر به مواردی جز خودشان» بود. نخستین گسست شناخت‌شناسانه‌ای که فوکو از آن در *واژگان و چیزها* یاد کرده، در اوائل سده‌ی هفدهم روی داد: این صورتبندی دانایی ***به‌گونه‌ای ناگهانی*** در هم ریخت. نظامی یکسر متفاوت از چیزها، از نسبت میان چیزها و واژگان سر برمی‌آورد که در حدّ سخن به بایگانی تازه‌ای هم شکل می‌داد. شباهت به عنوان کلید اصلی معنایی، بی‌اثر شد. آنچه ایجاد شد (همخوان با نظام منطقی و استدلالی سخن فلسفی-علمی که پای می‌گرفت) بیانگری بود. از این پس، واژگان بیانگر چیزها می‌شدند، نه همانند با آن‌ها. این گسست قاطع زمینه‌ی پیدایش سوژه چون ذهنیت متعالی انسانی را پدید آورد، که ظهورش به پایان سده‌ی هجدهم قطعی و کامل شد. در این اپیستمه، بیانگری (نام بخشیدن به چیزها) با پیشرفت علوم طبیعی، تجارت و بررسی مجازهای بیان و در کل بررسی زبان (البته چون پدیده‌ای

تاریخی) همراه شد. سه پایه‌ی اصلی علومی پدید آمد که بعدها از همدیگر استقلال کامل یافتند: زیست‌شناسی، اقتصاد و زبانشناسی. به گفته‌ی فوکو از اینجا بود که خرد غربی به دوران داوری و نقادی گام نهاد.[۴۷] در این افق تازه، طرح علم کلی، نظریه‌ی نهایی نشانه‌ها، ریاضی شدن کامل ساختار دانش (که قاعده‌ی همگانی‌اش جبر است) و طبقه‌بندی دانش‌ها جای دارد. البته در سده‌های میانه نیز علوم دسته‌بندی می‌شدند، و نمونه‌هایی درخشان از آن در آثار متفکران مسلمان و مسیحی وجود دارد،[۴۸] اما در دوران اپیستمه‌ی بیانگری بود که این دسته‌بندی، نیاز به دانش نهایی (و به عنوان مثال نیاز به دستورزبان کلی را) پیش می‌کشید: «هدف بنیادین سخن کلاسیک نام دادن به چیزها، و از این راه خواندن هستی چیزها بود».[۴۹] از ایده‌ی طبقه‌بندی علوم بود که علم زبان، چون علم ثروت و علم به طبیعت پدید آمد.

ظهور انسان یا سوژه‌ی متعالی بیان گسست دوم شناخت‌شناسانه است. در پایان سده‌ی هجدهم اپیستمه‌ی بیانگری ناگهان از میان رفت. واژگان، توانایی بیانگری را، و چیزها قدرت دلالت‌گون خود را از دست دادند. انسان و دوران مدرن آغاز شدند. اینجا به دقیق‌ترین تعریف فوکو از «روزگار مدرن» می‌رسیم: دوران از میان رفتن بیانگری، پیدایش انسان به عنوان ابژه‌ی اندیشه و در عین حال سوژه یا اندیشمند یا شناسنده. بخش اصلی *واژگان و چیزها* نشان می‌دهد که این گسست شناخت‌شناسانه چگونه شکل گرفته است، و چگونه سه علم زیست‌شناسی، اقتصاد سیاسی و زبانشناسی (فیلولوژی یا زبانشناسی تاریخی) پدید آمده‌اند. اپیستمه‌ی تمایز شکل می‌گرفت. در زمینه‌ی اقتصاد ادراک کهنه‌ی بیانگری (که در برابر صوری ارزشی جلوه داشت) دیگر به موردی تازه تبدیل می‌شد: چیزی متمایز به نام کار (نزد ادام اسمیت و دیوید ریکاردو، که بعدها مارکس آن را با مفهوم نیروی کار جایگزین کرد) مبنای ارزش کالا دانسته شد. چیزی که به گونه‌ای دقیق قابل اندازه‌گیری (براساس ساعت‌های کار روزانه) بود. در زیست‌شناسی «عنصر حیاتی» مطرح شد. از ژوسیو تا لامارک و کوویه دانشمندان علوم طبیعی کوشیدند تا کارکرد را مهمتر از تشریح عضو بدانند، همان‌طور که در زبانشناسی به کارکرد عناصر زبانی توجه می‌شد.[۵۰] به نظر فوکو روزگار کلاسی‌سیسم سده‌ی هفدهمی از میان رفت تا مدرنیته شکل گیرد. یعنی پیشاتاریخ فرهنگ غربی با از میان رفتن بیانگری به پایان رسید، و روزگار معاصر آغاز شد که مدرنیته تنها آن را به معنای واقعی واژه تاریخ می‌داند، «عصر بلوغ فکری آدمی» به گفته‌ی روشنگران و کانت. روزگار مدرن که با اپیستمه‌ی تمایز شروع شد، زبان را که در دوران کلاسیک به شکل کامل توانایی «بیان هستی هر چیز را داشت»، به نظامی از عناصر متمایز تبدیل کرد. اکنون زبان می‌کوشد تا چیزهایی را بیان کند که قادر به بیان آن‌ها نیست. زبان که اساس بیان

تجربه‌هاست (و تجربه‌های علمی)، زبان که پایه‌ی اصلی هر شکل دانش استدلالی است، چون ناتوان از انجام‌کاری شود که به عهده‌اش نهاده شده، نظام استعلایی فلسفی-علمی درهم خواهد ریخت، یا طلیعه‌ی این فروپاشی در بحران جلوه‌گر خواهد شد. انسان هم که اقتدارش با بیانگری خوانا نبود، در اپیستمه‌ی تازه اقتدار می‌یابد، اما با از کف دادن زبان (ابزار اقتدار) موقعیت تازه را سخت متزلزل می‌یابد. در واقع دوران سالاری انسان همچون سوژه‌ی متعالی سخت کوتاه بود: در فاصله‌ی از میان رفتن بیانگری و آشکار شدن ناتوانی در بیان: دوران طلایی نو.

مدرنیسم بیان کامل تمایز بود. مارکی دوساد فاصله‌ی فاعل و مفعول را نشان می‌داد، هگل فاصله‌ی سوژه و ابژه را، و مارکس شکاف دو طبقه‌ی اصلی جامعه‌ی سرمایه‌داری را. تبدیل عناصر روزگار کلاسیک با دوران مدرن خوانا با این مفهوم تمایز بود. آنچه در این دوران کلاسیک حقیقت بود به هستی تبدیل شد، آنچه طبیعت بود به انسان، آنچه «امکان شناخت» بود به «امکان نشناخته ماندن» و سرانجام نظریه‌های متافیزیکی به «آگاهی استوار به تجربه» استحاله یافتند. در روزگار رنسانس چیزها را با همانندی با چیزها می‌شناختند. در روزگار کلاسیک واژگان بیانگر چیزها بودند. در دوران مدرن تمایز میان واژگان و چیزها قطعی شده است. اوج آن، روزگار ماست که در آن به گفته‌ی ساموئل بکت، چیزها نام ناپذیر شده‌اند. زبان که در سده‌های هفدهم با دستور زبان (و نظریه‌ی بیان با علم مجازها) شناخته می‌شد. به سخن تبدیل شد. به دلیل همین دگرگونی ما امروز به فاصله‌ی ناگذشتنی دال و مدلول، و مهمتر به ناتوانی تبیین برداشت‌های ذهنی (مدلول‌ها) پی می‌بریم. این سان علم انسانی همچون خود انسان (و زبان) بی‌معنا می‌شود: «علم انسانی آنجا وجود دارد که بتوان تحلیل کرد. نه جایی که انسان خود معضل و مسأله‌ی اصلی باشد، و تحلیل در ساحت ویژه‌ی ناآگاهی پیش می‌رود. ناآگاهی از هنجارها، قاعده‌ها، و تمامیت‌های دلالت‌گون که بر آگاهی، شرایط، شکل و محتوای آن را آشکار کند. در هر حالت دیگری سخن گفتن از علوم انسانی یعنی زبان را نادرست به کار بردن».[۵۱]

در *دیرینه‌شناسی دانش* که در سال توفانی ۱۹۶۸ در تونس نوشته شده، مفهوم اپیستمه به کار نرفته است. آنجا، شناخت سخن از راه سخن ناممکن دانسته شده است.[۵۲] چون «مناسبات استدلالی» در حدّ سخن جای دارند، با آن شناخته نمی‌شوند. این گسستی است از ساختارگراییِ *واژگان و چیزها*. نکته‌ی مرکزی کتاب همچنان «عدم تداوم» است. اما ادراک جدایی دوره‌ها ممکن نیست، مگر آن که مفهوم مرکز را (و «آنچه را که تاریخ عمومی خوانده می‌شود») کنار بگذاریم. اکنون بدون راهنما، بدون مرکز، تنها می‌توان نظم و قاعده‌ی همنشینی گزاره‌ها را شناخت. رسالت دیرینه‌شناسی هم جز این نیست.

برای باستان‌شناس بنایی کهن می‌تواند سرچشمه‌ی هزاران فرض، یا موضوع پروهش‌های متنوع تحلیلی و علمی باشد، اما آغازگاه کارش جز دقت به نسبت اجزاء چیز دیگری نیست. صدای تاریخ گرداگرد بنا وجود ندارد. هر متن (یا هر سند) نیز بی‌نیاز از شناخت «عناصر حاشیه‌ای» است. کار ما ادراک نسبت میان اجزاء است. هر بنای کهن میان قاعده‌ها و رخدادها جای دارد (روزی بر اساس نسبت میان آن دو ساخته شده، اکنون بر اساس نسبتی همانند دیده می‌شود). هر سخن میان قاعده‌های زبانشناسی که به سهم خود به نسبت درونی گزاره‌ها شکل می‌دهند) و رخدادها جای دارد. سخن از راه بررسی ناب زبانشناسانه دانسته نمی‌شود. از فرض رخدادها (و نیّت‌ها) نیز چیزی به دست نمی‌آید. تنها باید بتوان «نسبت و تعادل ساحت ساختاری و ساحت اتفاقی» را شناخت. از این رو در سخن، گاه «گستره‌ی کلی گزاره‌ها» مهم است، گاه اجزاء منفرد آن‌ها، و گاه پراتیک قاعده‌ها.[۵۳] کتاب *دیرینه‌شناسی دانش* این سان متن را در «پراتیک استدلالی» قرار می‌دهد.

مدرنیته و روشنگری

نگرش بدبینانه‌ی فوکو به جامعه‌ی مدرن، و شیوه‌ی طنزآمیزی که او در رد همبسته‌ی قدرت / دانش در روزگار نو به کار گرفت؛ محکوم کردن شیوه‌های تازه‌ی سرکوب و هماهنگ‌سازی، که از نظر اخلاقی بارها توجیه‌ناپذیرتر و ناپذیرفتنی‌تر از شیوه‌های قدیم بودند، همه باعث شدند که بتوانیم به سادگی از دشمنی فوکو با مدرنیته یاد کنیم. خصومتی که همانند آن فقط در آثار نیچه یافت می‌شود. فوکو که در پشت سیماچه‌ی خردباوری مدرن، پایگان قدرت را می‌یافت، هیچ سازشی با مدافعان مدرنیته نداشت. همدردی آتشین او با محکومان و اقلیت‌ها (که نظیر آن تنها در آثار آنارشیست‌های سده‌ی پیش یافتنی است) و تسلیم‌ناپذیری او به سخن قدرت و به احکام مدافعان مدرنیته که از پیشرفت یاد می‌کردند، جای تردیدی در ضدیت او با روزگار نو باقی نمی‌گذارد. از این رو هنگامی که به سال ۱۹۸۳ فوکو در درس‌هایش در «کلژدوفرانس» به مقاله‌ی مشهور کانت «روشنگری چیست؟» پرداخت و لحن مساعدی که در برابر دیدگاه کانت در مورد مدرنیته و روزگار نو به کار برد، راستی که شگفتی‌آفرین بود. در واقع این درس را که به صورت مقاله‌ای نخست در نشریه‌ی معتبر *Magazine litteraire* (شماره‌ی ۲۰۷، مه ۱۹۸۴) منتشر شد، می‌توان نقطه‌ی عطفی در توجه فوکو به مدرنیته خواند.[۵۴]

مقاله‌ی کانت به سال ۱۷۸۴ منتشر شده بود. عنوان این مقاله یعنی پرسش

«روشنگری چیست؟» اشاره‌ای است به یک مقاله‌ی دیگر که کشیشی پروتستان به نام فردریش تسولنر در دسامبر ۱۷۸۳ منتشر کرده بود. تسولنر در آن مقاله به نوشته‌ای بی‌امضاء انتقاد کرده بود که در آن با ازدواج دینی مخالفت شده بود. لحن تسولنر درباره‌ی بدعت‌های روشنگری خالی از انتقاد نبود، اما نویسنده به گونه‌ای تحسین‌آمیز از شماری از اصول روشنگری دفاع کرده بود، اکنون در برابر «این زیاده‌روی‌ها که به نام روشنگری صورت می‌پذیرند» واکنش منفی نشان می‌داد. تسولنر در مقاله‌اش به برداشت آن نویسنده‌ی بی‌امضاء از روشنگری تاخته و سرانجام در انکار آن پرسیده بود «اصلاً روشنگری چیست؟» و افزوده بود که «این پرسشی است بی‌نهایت مهم. امروز تا حدّ پرسش «حقیقت چیست؟» اهمیت دارد، اما من هنوز هیچ جا نخوانده‌ام که کسی بدان پاسخ داده باشد». کانت در مقاله‌ی خود کوشید تا به این سئوال، پاسخ دهد. در نخستین سطر مقاله‌ی کانت می‌خوانیم: «روشنگری همانا بیرون آمدن انسان است از حالت کودکی‌ای که گناهش به گردن خود اوست».[۵۵] از کودکی بیرون آمدن، بالغ شدن، پذیرش مسوولیت و خرد ورزیدن. این همه درس‌های اصلی روشنگری است. توده‌ها که با خردورزی مستقل آشنا نیستند، عادت کرده‌اند که دیگران به جایشان بیاندیشند، پس می‌ترسند و آزمون تازه را نمی‌پذیرند. «عامه نمی‌تواند به روشنگری برسد مگر به کندی. انقلاب شاید بتواند به خودکامگی فردی و سرکوبگری سودپرستانه یا خودکامه پایان دهد، اما هرگز نمی‌تواند شیوه اندیشیدن را چنان که باید اصلاح کند. برعکس به جای پیش‌داوری‌های کهنه، رشته‌ای از پیش‌داوری‌های تازه در گردن توده‌های اندیشه باخته می‌افکند».[۵۶] کانت، سپس توضیح می‌دهد که نیروهای بسیاری در کارند که مانع از خردورزی توده‌ها می‌شوند، اما «هر کس باید همواره در به کار بستن خرد خویش به گونه‌ای عمومی آزاد باشد و تنها این است که می‌تواند روشنگری را در میان انسان‌ها به پیش برد».[۵۷] او روشن می‌کند که به کار بستن عمومی خرد یعنی استفاده از حقوق مدنی و شهروندی. البته هنوز ما در دوران روشنایی به سر نمی‌بریم، اما «بی‌گمان در یک دوران روشنگری هستیم... نشانه‌های روشنی داریم بر این که اکنون گستره‌ای در اختیار ایشان [انسان‌ها] نهاده شده تا آزادانه ذهن خود را بپرورند و مانع روشنگری همگانی یا خروج انسان‌ها از کودکی خو کرده‌شان اندک‌اندک کم می‌شود».[۵۸]

در تاویل فوکو، این نوشته‌ی کانت به گونه‌ای کامل آشکارکننده‌ی مقام مرکزی میراث نقادانه‌ای است که فلسفه‌اش بدان استوار شده است. فوکو نخست به بررسی مفهومی می‌پردازد که کانت از «زمان حاضر» ارائه کرده است. «زمان حاضر» کانت، پایان سده‌ی هجدهم است (درست آن زمانی است که در *واژگان و چیزها* چون گسست از اپیستمه‌ی کلاسیک به دوران مدرن شناخته شده است). این، زمانی است که اندیشه، فلسفه، علم و

حتی هنر از زاویه‌ی نگاه به سوژه طرح می‌شوند. فوکو شرح می‌دهد که متن کانت نخستین متن فلسفی‌ای نیست که به «مسأله‌ای مربوط به تاریخ صورت نظری می‌دهد» اما نخستین متن فلسفی‌ای است که زمان حال، یا اکنون را همچون یک معضل فلسفی مطرح می‌کند. یعنی این نکته را پیش می‌کشد که اکنون چه می‌گذرد.[۵۹] فوکو می‌گوید که دکارت وقتی زمان حال را پیش می‌کشید، از خود آن نمی‌پرسید، بل می‌خواست از آن انگیزه‌ای برای یک تعمیم فلسفی بیابد. کانت، اما، از **اکنون** سئوال می‌کند. «او به چیستی خود این اکنون باز می‌گردد». فوکو نتیجه می‌گیرد که «در این نوشته‌ی کانت مسأله زمان حال چون رویدادی فلسفی رخ می‌نماید»، و چون فلسفه را شکلی از پراتیک سخن بدانیم که تاریخ ویژه‌ی خویش را دارد، آنگاه می‌توان گفت که در نوشته‌ی کانت، برای نخستین بار فعلیت سخن فلسفی تبدیل به مسأله‌ی اساسی فلسفه شده است. روشنگری از این رو در اندیشه‌ی مدرن ارزشی استثنایی و یکه دارد که توانست آن مجموعه‌ی عناصر فکری را پدید آورد که خوداندیشی فلسفی ممکن شود. «فعلیت من چیست؟ معنای این فعلیت چیست؟ و من چه می‌کنم آنگاه که از این فعلیت سخن می‌گویم؟ این است شیوهٔ تازه به پرسش گرفتن مدرنیت [مدرنیته]»[۶۰] باری، روشنگری (که خود به خویشتن چنین نامی داده، یعنی به دقت اهداف اصلی خود را بیان کرده) به آن خردی که «ماهیت اکنون را می‌جوید» و به «خوداندیشی» امکان ظهور می‌دهد. نخستین دشواری در پاسخ کانت، ظهور ناسازه‌ی قدیمی فلسفه است. پاسخ‌دهنده به پرسش «اکنون چیست؟» خود به اکنون تعلق دارد. او هم عنصری از زمان حال است و هم فاعل. اما این ناسازه، هیچ از ارزش کار کانت نمی‌کاهد. برعکس، نمایانگر نکته‌ی تازه‌ای است: **برای نخستین بار** خودآگاهی به زبان می‌آید. با پرسیدن از زمان حاضر، فیلسوف در واقع درباره‌ی جایگاه خود در جمع می‌پرسد. نه جمعی متشکل از گروهی از افراد، همچون حزبی سیاسی، یا آیینی خاص، یا سنتی ویژه، بل جمعی که «مجموعه‌ای است فرهنگی». کانت با طرح پرسش درباره‌ی چیستی و گوهر اکنون، یعنی با تبدیل زمان حاضر به یک معضل فلسفی، فلسفه را به سخن مدرنیته درباره‌ی مدرنیته تبدیل می‌کند. مدرنیته نه در رابطه‌ی طولی با گذشته، بل در رابطه‌ی عرضی با فعلیت خودش قرار می‌گیرد.

به راستی همواره مسأله‌ی رویارویی مورد تازه یامدرن با سنت‌هادر فرهنگ گذشته وجود داشته است. بارها فیلسوفانی از ارزش هر یک از آن‌ها پرسیده‌اند. اما با مقاله‌ی کانت سخن مدرنیته می‌کوشد تا جایگاه خود را در روزگار مدرن بیابد. فوکو می‌نویسد که کانت مسأله را در مقاله‌ی ۱۷۸۴ پایان یافته نپنداشت، بل به دلیل اندیشیدن به نتایج انقلاب فرانسه، بار دیگر به آن بازگشت. در دومین مقاله از سه مقاله‌ی کشاکش دانشکده‌ها، که به سال ۱۷۸۹ نوشته شده، کانت در بحث از رابطه‌ی دانشکده‌ی فلسفه با

دانشکده‌ی حقوق می‌پرسد: «آیا چیزی به عنوان تکامل پیوسته و مداوم انسانی وجود دارد یا نه؟» و مهمتر: «آیا می‌توان علت ممکنی برای تکامل پیوسته یافت؟»[۶۱] کانت می‌گوید که باید حادثه‌ای تاریخی را یافت که در خود نشانه‌ی یک علت باشد، علتی که همواره انسان را در راه پیشرفت رهنمون شده باشد، پس می‌پرسد: «آیا در پیرامون ما رویدادی هست که یادآورنده، نماینده و پیش‌بینی کننده‌ی یک پیشرفت همیشگی باشد، پیشرفتی که نوع بشر را در تمامیت‌اش در بر بگیرد؟» فوکو می‌نویسد که پاسخ کانت روشن است؛ انقلاب فرانسه. کانت اهمیت انقلاب را نه در رخدادهای دراماتیک (سقوط رژیم کهن، زوال سنت‌ها و فروپاشی نهادهای ارتجاعی و ...) و نه در ماجراهای آن، بل جایی دیگر می‌یابد:

> آنچه از انقلاب رویدادی می‌سازد که ارزش یادآورندگی، نمایندگی و پیش‌بینی کنندگی دارد، ماجراهای خود انقلاب نیست. نه شاهکارهای انقلابی است، نه اداها و جار و جنجالی که همراه آن است. آنچه معنا دارد شیوه‌ای است که انقلاب با آن به نمایش درمی‌آید، و در پیرامونش از سوی تماشاگرانی دریافته می‌شود که در آن شرکت نمی‌کنند، اما بدان می‌نگرند. شاهد آنند، و در بهترین، یا بدترین، حالت، در پی آن کشیده می‌شوند.[۶۲]

کسانی که انقلاب را نساختند، بازیگران فعالش نبودند، اما انقلاب زندگی و اندیشه‌ی آنان را عوض کرد. «از دیدگاه کانت شور و شوق به انقلاب نشانه‌ی یک گرایش اخلاقی در بشریت است»، به اینکه قانون اساسی دلخواه خود را بیآفرینند، به اینکه اقدام به جنگ تهاجمی را محکوم کنند. پس حتی اگر بسیاری از دستاوردهای انقلاب از میان برود، این گرایش اخلاقی که ساخته است از میان رفتنی نیست، و همین به انقلاب منش ممتازی می‌بخشد که رخدادی باشد پیش‌بینی کننده و نماینده. «انقلاب، روشنگری را به فرجام می‌رساند و ادامه می‌دهد»[۶۳] پس انقلاب از این رهگذر که در ذهن توده‌ها ایده‌ی پیشرفت را نشاند و برای تاریخ آینده تداوم پیشرفت را تضمین کرد، اهمیت دارد.

کانت با پرسش‌های «روشنگری چیست؟» و «انقلاب چه کرده است؟» در واقع پرسش اصلی را مطرح کرد: امروز چیست؟ به چه معناست؟ و این پرسش اصلی فلسفه‌ی مدرن است. فوکو می‌افزاید که کانت پایه‌گذار دو سنت انتقادی مهم است که فلسفه‌ی مدرن میان این دو تقسیم شده است. نخستین به شرایط تحقق حقیقی مربوط می‌شود (فلسفه‌ی تحلیل حقیقت) و دومی به زمینه‌ی امروزی و موجود تجربه‌ی ممکن (هستی‌شناسی مدرن) این دومی از هگل تا نیچه، وبر و مکتب فرانکفورت ادامه یافته است، و فوکو می‌نویسد که «صورتی از اندیشیدن را پایه نهاده که من نیز کوشیده‌ام تا در مرزهای آن کار کنم».[۶۴]

شیوه‌ای که فوکو متن کانت را خوانده است، نمونه‌ای عالی است از «خواندن فلسفی». یعنی گونه‌ای پراتیک است و می‌تواند تا جایی پیش رود که حتی خود فلسفه را نیز زیر سئوال کشد. کانت به نظر بسیاری «فیلسوف مدرنیته» بود، و آثارش به هر رو در مرکز مباحث شناخت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ی مدرن قرار داشت. فوکو در ***واژگان و چیزها*** متوجه شناخت‌شناسی بود، کارش در مرزهای نوعی سخن فلسفی جای می‌گرفت که با نوشته‌های کانت در زمینه‌ی حدود شناخت، نزدیکی می‌یافت. از این رو، هرچند در لحن شوخ، رند و جدلی کتاب فوکو توجه به نقادی نیچه‌ای از مدرنیته آشکار است، و در موضع‌گیری‌های ناگزیر کتاب جابه جا دیدگاه آنارشیستی فوکو جلوه می‌کند، اما در پشت مباحث متفکر کونیگسبرگ آشکار می‌شود، و همان است که به سخن کتاب «اقتداری یکه» می‌بخشد (و چه بسا برخلاف نظر نویسنده‌ی کتاب پیش می‌رود).[۶۵] همین نکته، با قدرتی بیشتر در مورد ***دیرینه‌شناسی دانش*** به چشم می‌آید. اینجا هم دیرینه‌شناسی فوکو، چون تا حدودی تبیین شد، و به کار دسته‌بندی سخن‌ها آمد، باز چه بسا بیرون نیّت مولف، اقتدار فلسفه‌ی کانت را آشکار کرد. کانت همواره نقش بزرگی در تکامل فکری فوکو داشت. به سال ۱۹۶۱ فوکو که هنوز شهرتی نداشت کتاب ***انسانشناسی از دیدگاه پراگماتیک*** (۱۷۹۸) کانت را به زبان فرانسوی ترجمه کرده بود. فوکو بر این ترجمه که هنوز هم چاپ و خوانده می‌شود، و تازگی دارد، پیشگفتاری طولانی نوشته بود که ناشر کتاب آن را چاپ نکرد (و هنوز هم چاپ نشده است). در این کتاب پرسش اصلی کانت «انسان چیست؟» به سه پرسش مهم منجر می‌شود که هر سه از مهمترین نکته‌هایند در اندیشه‌ی فلسفی فوکو: ۱) دانش چیست؟ ۲) من چه باید بکنم؟ ۳) چه امیدی مجاز است؟ بی‌گزافه می‌توان این سه پرسش را در قلب ***واژگان و چیزها*** نیز یافت. کتابی در «انسانشناسی مدرن» که به سودای بیرون کردن انسان یا سوژه‌ی متعالی هم به فلسفه‌ی نقادانه‌ی کانت ــ ناگزیر، و به شکلی مقاومت‌ناپذیر ــ پرداخت، و هم به یک معنا «به خواب دگماتیک» روزگار ما پایان داد.

اما مقاله‌ی «روشنگری چیست؟ کانت» از جنبه‌ی شناخت‌شناسانه به چشم‌انداز مدرنیته نمی‌نگرد. یعنی اینجا دیگر آن فاصله‌ای که مولف ***دیرینه‌شناسی دانش*** را از کانت جدا می‌کرد، وجود ندارد. اینجا بحث در حد هستی‌شناسی است. به بیان دیگر، بنا به تفسیر فوکو می‌توان این نکته را از اندیشه‌ی کانت استنتاج کرد که هر گاه فلسفه در حدّ «شناسایی جهان» یا حتی «شناخت نفس» باقی و محدود بماند، معنای خود را از دست خواهد داد. از همان آغاز هم در کار کانت و هم در کار فوکو، «*عنصری انسانشناسانه*» وجود داشت که حرکت به سوی سخن هستی‌شناسانه را گریزناپذیر می‌کرد. این که فوکو به متن ***کشاکش دانشکده‌ها*** پناه برده بی‌سبب نیست. اما می‌توان دید که این متن او را به

قلمرو مبحث ناشناخته‌ای کشاند. او نخستین بیان از کشاکش مدرنیته (یا اگر بخواهیم به بنیان اندیشه‌ی فوکو وفادار بمانیم، باید بگوییم کشاکش مدرنیته‌ها) را ارائه کرد. درک این نکته که مدرنیته فراتر از هر نتیجه و محصول فکری، شناختنی و شناخت‌شناسانه‌ی خود می‌رود، و پیش از هر چیز یک رویکرد هستی‌شناسانه است، یکی از مهمترین نتایجی است که فوکو از خواندن متن کانت به دست آورده است. تنها در پرتو این دستاورد نظری است که می‌توان دگرگونی‌های مدرنیته را شناخت و در هیچ موردی آن را به یکی از مشخصه‌هایش (مثلاً توسعه) و به یک پدیدار تاریخی یا یک دوران تقلیل نداد. حتی بیش از این، می‌توان ادعا کرد که فوکو در پی سنت کانت کوشید که تاریخ را به حدّ مسأله‌ای انسانشناسانه تعالی دهد. هرچند او از راه نقادی نقش سوژه پیش رفت. ناقدان امروزی فوکو (به عنوان مثال لوک فری) به همین نکته بی‌اعتنایند.

نخستین بحث فوکو درباره‌ی مدرنیته که در ***واژگان و چیزها*** تا حدودی به نتیجه رسید، نشان داد که شکل‌ها یا پیکرهای دانش در هر دورانی هرچند متنوع و در مواردی یکسر تازه می‌نمایند، اما وحدتی ساختاری آنان را به یکدیگر می‌پیوندد. بی‌شک این ادراک مدیون بحث کلود لوی استروس از مدل‌ها و اساساً وام‌دار تحلیل ساختاری اوست. اما می‌توان گفت که کشف آن وحدت بدون توجه به فلسفه‌ی کانت هم ممکن نبود (این نکته را با همین حد از اطمینان می‌توان درباره‌ی روش ساختارگرایی و آثار خود لوی استروس نیز مطرح کرد). کانت در شکل دادن به وحدتی ساختاری که پیکرهای دانایی مدرن را به یکدیگر متصل و وابسته کند، نقش اساسی داشت. در فلسفه‌ی نقادانه‌ی کانت این ایده‌ی درخشان مطرح شد که صورتبندی نهایی دانش (به گفته‌ی فوکو اپیستمه) دیگر نمی‌تواند متکی به بیانگری و قیاس باشد. پس دوران تازه‌ای از خردورزی و سخن آغاز شده است. از این رو کانت از انقلاب کپرنیکی خویش در فلسفه یاد می‌کرد، و فلسفه‌ی انتقادی را «طلیعه‌ی دوران تازه‌ی خردورزی» می‌دانست. ذهن اکنون می‌تواند از خود بیرون شود و به خویشتن نیز ـ چون ابژه‌ای از جهان ـ دقت کند. روزگار خودآگاهی، سنجش و نقادی آغاز می‌شد. این ایده ـ به گفته‌ی لوبلان ـ در پیشگفتار منتشر ناشده‌ی فوکو بر ترجمه‌اش از ***انسان‌شناسی ...*** کانت آمده بود،[۶۶] و در ***واژگان و چیزها*** نیز تکرار شد.[۶۷] این سان می‌توان دید که انسان‌شناسی کانت بنیان صورتبندی آگاهی مدرن است. یعنی در خود فلسفه‌ی کانت نیرویی هست که «تحلیل متعالی» را به «تحلیل انسان» تبدیل می‌کند، یا به زبان فوکو انسان را در ساحت دوگانه‌ی «تجربی ـ متعالی» پیش می‌کشد.[۶۸] از اینجا محدودیت (حدّپذیری) وجودی انسان دانسته می‌شود. کانت کشف کرد که انسان وجودی است محدود، و ذهنش کارکردی دارد محدود. با این کشف فلسفه‌ی مدرن آغاز شد، که سرانجام از زبان فوکو انسان را «اختراعی تازه» شناخت.

زمانی پل ریکور ساختارگرایی را «کانت‌گرایی منهای سوژه‌ی متعالی» خوانده بود. در بازگشت فوکو به کانت، جنبه‌ی «سیاسی» این بازگشت زود آشکار می‌شود، اما نکته‌ی پنهان و مهم جنبه‌ی فلسفی آن است.

رویکرد مدرنیته

بحث فوکو از مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» کانت، که به صورت یک درس در «کلژدوفرانس» ارائه و اندکی پیش از مرگش منتشر شده بود، یگانه متن فوکو در این مورد نیست. ادامه‌ی آن درس نیز به صورت مقاله‌ای تدوین شده بود و سرانجام (حدود ده سال پس از انتشار درس قبلی) منتشر شد.[۶۹] این مقاله نیز در نشریه‌ی *Magazine littéraite* (شماره‌ی ۳۰۹، آوریل ۱۹۹۳) چاپ شده و قرار است که انتشارات گالیمار در سال ۱۹۹۴ آن را در مجموعه‌ای به نام ***متن‌ها و گفتگوها*** **۱۹۸۴-۱۹۵۴** باز منتشر کند. انتشار این نوشته‌ی فوکو حادثه‌ی مهمی است، زیرا در این سال‌های طولانی که میان مقاله‌ی قبلی و این یک فاصله افتاد، در نوشته‌های نقادانه‌ای که به دیدگاه فوکو درباره‌ی مدرنیته پرداخته بودند، همواره‌ای اشاره‌ای به این «ادامه‌ی درس‌ها» می‌آمد. به ویژه مدافعان فوکو در برابر انتقادهای هابرماس به این درس‌ها استناد می‌کردند.

در این مقاله که عنوان «روشنگری چیست؟» دارد، می‌خوانیم که پرسش نشریه‌ی «ماهنامه‌ی برلین» از کانت در نوامبر ۱۷۸۴ سرچشمه‌ی یکی از مهمترین مباحث فلسفی این دو سده شده است. فوکو می‌نویسد که امروز اگر نشریه‌ای از کسی نظری درباره‌ی نکته‌ای مرتبط به روزگار ما بپرسد، آن شخص بیش و کم نظری درباره‌ی نکته‌ی امروزی دارد، و به هر رو پاسخ او نمی‌تواند یکسر بدیع و تازه باشد. این نتیجه‌ی عملکرد و گسترش رسانه‌های همگانی است. اما در پایان سده‌ی هجدهم وقتی فردریش تسولنر و سپس «ماهنامه‌ی برلین» درباره‌ی نکته‌ی بسیار مهمی از روزگارشان پرسیدند، از آنجا که هنوز فلسفه برای این پرسش «روشنگری چیست؟» پاسخی ارائه نکرده بود، جواب کانت یکسر تازه و جذاب بود. پاسخی بود که فیلسوفان بعدی، از هگل، نیچه، مارکس، وبر تا فیلسوفان روزگار خود ما بدان پرداخته‌اند و البته هنوز پاسخی قطعی بدان داده نشده است. نکته‌ی مهم اینجاست که در این فاصله هیچ فیلسوفی نبود که خود را ناگزیر از رویارویی با پرسش‌های «روشنگری چیست؟» و «مدرنیته چیست؟» نیابد. فرض کنیم، نشریه‌ی «ماهنامه‌ی برلین» امروز هم وجود داشت و از خوانندگانش می‌پرسید: «فلسفه‌ی مدرن چیست؟» هر پاسخی ناگزیر، به همان پرسش درباره‌ی روشنگری

بازمی‌گشت، و تا حدودی هم به پاسخ کانت متکی می‌شد.

فوکو باز به این نکته توجه می‌کند که پاسخ کانت چه ویژگی داشت که می‌توان آن را تازه خواند؟ این نخستین بار نبود که یک متن فلسفی به زمان حاضرش، یعنی به اکنون توجه می‌کرد. اما همانطور که در مقاله‌ی نخست و به ویژه در اشاره‌ی آن به دکارت روشن شده، همواره این توجه در جستجوی نتیجه‌ای بود که از بحث عاید می‌شد. اینجا فوکو بحث را بیشتر می‌شکافد و می‌نویسد که آن توجه، بیشتر به سه شکل یا سه وجه اساسی روی می‌نمود: ۱) فیلسوفان در توجه به اکنونِ خویش، زمان حاضر را چون لحظه‌ای از تاریخ جهان می‌شناختند که به دلیل مشخصه‌هایی ویژه یا رخدادهایی دراماتیک از آن جدا می‌شد. به عنوان مثال در **جمهوری** افلاتون، شرکت کنندگان در بحث معتقد بودند که در لحظه‌ی حساسی از تاریخ زندگی می‌کنند، و تا حدودی از نتایج منفی‌ای که در کار شکل‌گیری است باخبرند. یعنی آنان در روزگار خود یک ویژگی ممتاز نسبت به دوره‌های پیشین می‌یافتند. ۲) فیلسوفانی، آن گاه که به روزگار خود دقت می‌کردند، آن را آبستن رخدادهایی عظیم می‌یافتند. یعنی نگاهشان به آینده بود و نشانه‌هایی از فردا را اکنون می‌دیدند. اگوستن قدیس، نمونه‌ای از این هرمنوتیک تاریخی را ارائه کرده است. او در روزگار خود لوازم فراهم آمدن جامعه‌ای دیگر را می‌یافت. ۳) دسته‌ای از فیلسوفان به زمانه‌ی خود که دقت می‌کردند، نه‌فقط ابزار ظهور جامعه‌ای دیگر را در آن می‌یافتند، بل امروز را گذرگاه به دنیایی جدید می‌شناختند. ویکو در واپسین فصل *اصول فلسفه‌ی تاریخ* (۱۷۴۴) نوشته بود: «از امروز می‌توان نشانه‌های طلوع تمدن آینده» را دید. فوکو مثالی از فیلسوفان پس از کانت نمی‌آورد، وگرنه برای دسته‌ی سوم مثال آشنا مارکس است.

فوکو می‌نویسد که کانت، با روشی یکسر متفاوت به زمانه‌اش توجه کرد. امروز برای او نه دورانی بود که خود بدان تعلق داشت، نه رخدادی دربر گیرنده‌ی نشانه‌هایی و نه طلوع پایان تاریخ. در واقع کانت روشنگری را به گونه‌ای سالبه تعریف کرد. با طرح بالغ شدن و پذیرش مسوولیت، او نشان داد که روشنگری شکلی است از «خروج از...» یا شاید بتوان گفت شکلی است از گذر. کانت نخواست امروز را چون بخشی از یک تمامیت بشناسد، و این نکته‌ی بسیار مهمی است. او خواست تا زمان حاضر را همچون موردی متمایز به بحث گذارد. روشنگری بیان آگاهانه‌ی منش عصر جدید است، دورانی که از افراد می‌خواهد تا از «موقعیت کودکی» یعنی از عدم‌بلوغ خود را برهانند. مقصود کانت رها شدن از حالتی مفعولی است. حالت «حادث شدن رخدادها بر کسی». رهایی از این که بگذاریم کسی به جای ما و برای ما تصمیم بگیرد. رهایی از حالتی بیمارگونه، آنجاکه بیمار خود را به دانش و اراده‌ی پزشک می‌سپارد، یا حالت یک خواننده، آنجاکه

خود را به اراده‌ی متن (یا به نظر کانت به نیّت مولفش) می‌سپارد. روشنگری در واقع نسبت میان سه چیز را دگرگون می‌کند: ما، اقتدار و کاربرد خرد. از همان نخستین جمله‌ی متن کانت، بحث به ضرورت «بیرون شدن» از حالت کودکی کشانده می‌شود، حالتی که گناهش به گردن خود ماست: «کودکی یعنی ناتوانی از به کار گرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران و اگر علت این کودکی نه فقدان فهم، که نبود عزم و شجاعت در به کارگیری فهم خود بدون راهنمایی دیگران باشد، گناه آن به گردن خود انسان است».[۷۰] شعار روشنگری این است: «جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به کار گیری!» و کانت از واژه‌ی Wahlapruch یا شعار سود جسته است که یعنی گونه‌ای درس، نوعی رهنمود، شکلی از راه چاره. رهنمودی که خود باید به خویشتن ارائه کنیم. چون بنا به همین شعار قرار است که خود تصمیم بگیریم. به این اعتبار روشنگری، خودآگاهی است. دورانی است که به موقعیت تاریخی خود آگاه شده است.[۷۱]

در متن کانت،بارها از «انسان‌ها» و «انسانیت» یاد شده است. او واژه‌ی menschleit را به کار برده تا نشان دهد که روشنگری راه چاره‌ی مشکل آدمی را پیش کشیده است، یعنی آغازگر رهایی انسان به معنای کلی (نوع انسان) است و نه‌فقط دسته‌ای خاص از افراد. دیگر چون ویکو (و مارکس) امروز را سحرگاه فردا نمی‌دانیم، و زمینه‌ای نمی‌شناسیم که فردا در آن دگرگونی‌های عظیم رخ «خواهد داد»، بل مشخصه‌ی اصلی و متمایز امروز این است که برای همگان و در کل زمین دگرگونی حادث شود، اگر (و فقط اگر) آدمیان جسارت بالغ بودن را داشته باشند، از کودکی به درآیند و مسوولیت کنش‌های خویش را پذیرا شوند.

کانت دو شرط اصلی برای اینکه اننسان از کودکی رها شود و به کمال یا بلوغ رسد برمی‌شمرد. دو شرط که هم معنوی هستند و هم نهادی، سیاسی. نخستین شرط کاربرد نیروی عقل است. کانت می‌گوید هر کس باید در به کارگیری نیروی خرد خود به گونه‌ای کامل و چون تحقق اصلی کلی، آزاد باشد. فوکو شرح می‌دهد که واژه‌ای که کانت به کار برده یعنی Razonieren در آلمانی، شکل خاصی از خردورزی است. این واژه در هر سه نقد کانت، چون به کار بستن خرد به یاری خود خرد و نه چیزی دیگر آمده است: خردورزی به یاری و با پشتوانه‌ی خرد. از سوی دیگر همانطور که در مسائل شخصی آزادانه عقل را به کار می‌گیریم، باید در مسائل اجتماعی نیز چنین کنیم. اما در مسائل شخصی «همچون جزیی از یک دستگاه» عقل را به کار می‌گیریم، می‌آموزیم که خرد را در «وضعیت‌های تعیین شده» به کار بندیم. اما روشنگری به ما آموزش می‌دهد که خرد را آزادانه به کار بندیم: خرد باید چون موجودی خردورز به کار گرفت، و همچون جزیی از انسانیت خردورز و خردمند چنین کرد.[۷۲]

شرط دومی که کانت پیش می‌کشد باز از همین جنبه‌ی کلی برمی‌آید. روشنگری نه‌فقط انسان را به منزله‌ی یک فرد آزاد و خردورز می‌خواهد، بل از این راه کل انسانیت را خردورز می‌خواهد. فوکو به تاکید می‌گوید که این نکته‌ی مهمی است، در این منش جهانشمول خردورزی نکته‌ای نهفته است: عقل به‌کار می‌رود، اما نه در خدمت هدفی از پیش تعیین شده، هدفی که دیگرانش تعیین کرده باشند، بل چون فراشدی که خود هدف خویش را می‌آفرینند. فوکو می‌گوید که این‌سان خردابزاری بی‌اعتبار می‌شود. آشکارا فوکو در این تفسیر از مقاله‌ی کانت به نظر انتقادی آدورنو و هورکهایمر نزدیک شده است. او خود در پایان «روشنگری چیست؟ کانت» به این نزدیکی اشاره کرده بود.[۷۳] اینجا او بحث را ادامه می‌دهد، و می‌پرسید چگونه می‌توان خردورزی کلی و همگانی را پیش برد؟ روشنگری با بخشیدن جنبه‌ای سیاسی به «کاربرد عقل» به این پرسش، پاسخ داده است. اکنون سئوال چنین مطرح می‌شود: شکل همگانی درست خردورزی، یعنی شکل درست سیاسی کدام است؟ اینجاست که کانت از پیمان یا قراردادی میان حکومت و جامعه یاد می‌کند. پیمانی که خردورزی آزاد و همگانی را اصل قرار دهد.

اگر خردورزی کلی اصل دانسته شود، آزادی اندیشه، بدان معنا که هیچ اقتداری توانایی محدود کردنش را نداشته باشد، شکل می‌گیرد. تنها در این حالت سنجش و نقادی امکان‌پذیر است. کشف محدودیت‌های خرد رسالت فلسفی عظیمی است، نمی‌توان بدان رسید مگر اینکه در خردورزی آزاد باشیم. فوکو می‌نویسد که به همین دلیل همبسته‌ی آزادی و نقادی در روزگار روشنگری به بحث گذاشته شد. اگر روشنگری را دوران سنجش می‌خوانیم و یا کانت اعلام می‌دارد که «دوران ما دوران سنجش و نقادی است»، به دلیل همان زوج همبسته‌ی آزادی و نقادی است. پس روشنگری که ندای مسوولیت و بلوغ فکری سر داده بود، خود طلیعه‌ی رسیدن روزگار بلوغ محسوب می‌شد. از آن پس هر کس مسوول کارهایش به عنوان عضو مجموعه‌ای انسانی شد. فوکو از این بحث خود نتیجه‌ای مهم به دست می‌آورد: با دقت به این «تعمق انتقادی به تاریخ» یعنی به این متن کوتاه کانت، فلسفه مرزهای خود را می‌شناسد. این نخستین بار نیست که فیلسوفی از روزگار خود حرف می‌زند، اما نخستین باری است که فیلسوفی کار فلسفی خود را در گرو فعلیت زمانه‌اش می‌گذارد، چنین قهرمانانه درگیر با دورانش می‌شود، و از این درگیری دلالت کار خویش را (در پرتو تعمق تاریخی به روزگارش) درمی‌یابد. اگر امروز چنین متمایز از هر روز دیگر است، پس کار فلسفی من هم باید چیزی باشد تازه، فوکو می‌افزاید که همین ادراک خود نمایشگر رویکرد مدرنیته است.[۷۴]

آنچه آمد، شرح نخستین بخش از مقاله‌ی فوکو بود. اکنون به بخش دوم می‌پردازم.

فوکو در این بخش می‌گوید که «بیشتر از مدرنیته چون یک دوران، یا چون مجموعه‌ی مشخصه‌های خصلت نمادی یک دوران بحث می‌شود»، یعنی آن را در یک نظم گاهنامه‌ای جای می‌دهند و از روزگار پیشامدرن (یا قبل از مدرنیته) یاد می‌کنند که بیش و کم ساده یا باستانی بوده است، و به تازگی هم از دوران مرموز و معمایی «پسامدرن» بحث می‌کنند. اما این تصور از مدرنیته چون یک دوران دشواری‌های بسیار می‌آفرینند. چون به مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» کانت دقت کنیم درمی‌یابیم که مدرنیته نه یک دوران تاریخی، بل یک رویکرد (attitude) است. فوکو می‌گوید: «مقصودم از رویکرد یک وجه مناسبات است با توجه به فعلیت. نوعی گزینش ارادی که کسانی انجام داده‌اند، شیوه‌ای از اندیشه و احساس».[۷۵] کنشی خاص که در پی هدفی است که خود پیش روی خویش نهاده است. کمابیش همانند آنچه یونانیان باستان ethos می‌خواندند و ما (با مسامحه) آن را به ethique یا «اخلاق» برمی‌گردانیم. به این معناست که از «رویکرد مدرن» در منازعه با «رویکرد ضد مدرنیته» یاد می‌کنیم. منازعه‌ی مدرنیسم با سنت به گفته‌ی بودلر در منازعه‌ی مدرنیته با روزگار خودش خلاصه می‌شود، یعنی در مبارزه با آنچه از سنت در روزگار ما باقی مانده است، و آنچه در این روزگار ناپذیرفتنی است. درست در همین موقعیت از بحث، فوکو نیز از بودلر مثال می‌آورد: «یکی از آن چهره‌های سده‌ی پیش که بیشترین آگاهی را از مدرنیته داشت». بودلر زمانی که مدرنیته را «گریزنده و درگذر» خواند، از آن «آگاهی به گسست زمانی» را در نظر داشت. آنچه مردمان «گسست از سنت» نامیده‌اند. «مدرن بودن» به معنای آن است که این سویه‌ی گذرا را نپذیریم و آن را پشت سر گذاریم. یعنی تلاش کنیم تا رویکردی تازه یا امروزی به جهان داشته باشیم. آنچه خود بودلر «رویکرد قهرمانی» خوانده است، و آنچه اندکی بعد در کلامی سخت مشهور از زبان رمبو بیان شد: «باید به گونه‌ای مطلق مدرن بود».

فوکو می‌نویسد که این تاکید بودلر بر «کنش قهرمانی» چندان هم خالی از طنز و مطایبه نیست.[۷۶] شکوهی در این کار نیست که چیزی گذرا را به گونه‌ای ستایش‌آمیز جاودانه کنیم. ولگرد پرسه‌زن، از این رو قهرمان مدرنیسم شده است. اوست که همه چیز را در شهر مدرن می‌بیند و به خاطر می‌سپارد. وقتی جهان به خواب می‌رود، او بیدار است. برای او «هر چیز طبیعی، چیزی است بیش از طبیعی» و «هر چیز زیبا چیزی است بیش از زیبا». از راه ولگرد، این شخصیت اصلی بودلر، مدرنیسم هم به واقعیت احترام می‌گذارد، و هم به آن تجاوز می‌کند. این گونه مدرنیته برای بودلر، شکل ساده‌ای از رابطه‌ی با زمان حاضر نیست، بل شکلی از رابطه است که باید با خود برقرار کنیم. مدرن بودن یعنی اینکه خود را چنان که هستیم نپذیریم. علیه خویشتن قیام کنیم. این حکم مهم بودلر است. این نبرد با واقعیت و با خویشتن به چشم بودلر در زمینه‌ای غیر از سیاست و

جامعه، رخ می‌دهد: در هنر. اینجاست که منش «انتقالی، فراری و عارضی» مدرنیته دانسته می‌شود. اینجاست که دیگر «زندگی جاودانه» نمی‌تواند تعیین‌کننده‌ی منش هنر باشد. چرا که هنر مدرن درست به این دلیل مدرن است که از «زندگی گذرای چیزها» یاد می‌کند. والتر بنیامین در بحث از مدرنیسم و بودلر مفهوم زمان حاضر غیرتاریخی یا آنچه را که خو به فرانسوی a-present می‌نامید، برای تدقیق همین منش مدرن اثر هنری به کار می‌برد.

از آنچه آمد فوکو چنین نتیجه گرفت که رویکرد روشنگری که نسبت با زمان حاضر را تبدیل به یک معضل فلسفی می‌کرد، خودش از ما می‌خواهد که بدان چون یک آیین ننگریم، بل از آن یک روش یا نوعی رویکرد به دست آوریم. این گونه‌ای اخلاق فلسفی یا ethos philosophique است: نقادی فراهم آمده از زمان حاضر و از وجود تاریخی خویش.[۷۷] این اخلاق از دو دیدگاه قابل بررسی است که فوکو آن‌ها را به ترتیب دیدگاه‌های منفی و مثبت خوانده است:

دیدگاه منفی یعنی نمی‌پذیریم که مجموعه‌ی رخدادهای تاریخی، فلسفی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... همان مدرنیته باشد. از مقاله‌ی کانت این نکته‌ی مهم دانسته می‌شود که روشنگری رویکردی است فلسفی. پس نمی‌توان بحث را به این نکته تقلیل داد که مدافع روشنگری هستیم یا مخالفش. فوکو می‌گوید که باید این منطق «اقتداگرا» را کنار گذاشت که همواره به یک بدیل ساده می‌رسد: یا روشنگری را می‌پذیرد و در سنت خردباوری باقی می‌مانی، یا ناقد روشنگری هستی و از اصول خردباوری جدا می‌شوی، چون به آن‌ها انتقاد داری. فوکو این بدیل را «شانتاژ یا باج‌گیری روشنگری» می‌خواند و می‌گوید که نباید تسلیم آن شد: «باید خود را چون موجودی تاریخی تحلیل کنیم که تا حدودی روشنگری به او شکل داده است، و این از راه بررسی‌های ریزنگارانه‌ی تاریخی ممکن است». این بررسی پیش از آن که متوجه خردباوری باشند، به «محدودیت‌های موجود ضرورت» بازمی‌گردند. یعنی به تمامی آن چیزهایی که نمی‌گذارند ما به سوژه‌ی مستقل تبدیل شویم. این نقد مداوم از خود نمی‌گذارد که میان روشنگری و انسانیت این همانی قائل شویم: «هرگز نباید از یاد برد که روشنگری رخدادی یا مجموعه‌ای از رخدادها و فراشدهای تاریخی پیچیده‌ای است که در لحظه‌ی خاصی از تکامل جوامع اروپایی روی نموده است. این مجموعه، عناصری برای دگرگونی‌های اجتماعی، انواعی از نهادهای سیاسی، اشکال دانایی، طرح‌های بخردانه کردن آگاهی و پراتیک، دگرگونی‌های تکنولوژیک داشت که بسیار دشوار است که در یک واژه خلاصه شوند، هرچند بسیاری از این پدیدارها امروز هم اهمیت خود را حفظ کرده باشند».[۷۸] این را شاید مدرنیته بخوانیم، اما باز هم باید بپذیریم که انسانیت از این همه جداست. درونمایه

یا مجموعه‌ای از درونمایه‌هاست که فرهنگ اروپایی آن را آفریده است و همواره به داوری ارزش‌ها وابسته است و شکل‌هایی متنوع دارد. انسان‌گرایی ضدمسیحی داریم و انسان‌گرایی مسیحی. انسان‌گرایی ضد علم داریم و آن انسان‌گرایی را که تمامی امیدش را به پیشرفت علم بسته است. فوکو به تاکید می‌گوید که یکی دانستن انسان‌گرایی و مدرنیته نادرست است. نسبت روشنگری و مدرنیته با انسان‌گرایی بسیار پیچیده‌تر از آن است که به این رابطه‌ی متساوی فروکاسته شود.

اما شاید بتوان از دیدگاهی مثبت نیز به این «اخلاق فلسفی» نگریست. این اخلاق یک «رویکرد در حدّ» است. گونه‌ای نقادی که می‌کوشد حدّ درست از نادرست را بازشناسد. همانطور که پرسش اصلی کانت «حدّ دانایی آدمی» بود. آنچه پیشاروی ما نهاده شده، جهان ابژه‌هاست که ضروری، گریزناپذیر و محتوم می‌نماید، و با این «رویکرد در حدّ» انکار می‌شود. اینجا نقد نه به معنای سنجش ساختارهای صوری با ارزشی کلی، بل به معنای نپذیرفتن داده‌های تاریخی است. داده‌هایی که به گونه‌ای تاریخی برابر ماست. پس، این نقد، متعالی نیست، بل «تبارشناسانه» است در حق نهایتی که پیش رو دارد، و دیرینه‌شناسانه است در حدّ روش. یعنی نمی‌خواهد ساختار نهایی هر شکل دانش، یا هر شکل کنش اخلاقی را بشناسد، بل می‌خواهد بداند چه چیز به دانایی ما شکل داده است، و بر ما پنهان می‌ماند، و به ما امکان نمی‌دهد تا بشناسیمش.[۷۹]

این رویکرد تاریخی- نقادانه، به هر رو رویکردی تجربی نیز هست. شاید روزی از این زاویه‌ی خاص نیز شناخته شود، فوکو کار خود را در شناخت نسبت دانش و قدرت، شکل‌های زندگی جنسی و برداشت از دیوانگی، در این حدّ از بحث جا می‌دهد. یعنی آن‌ها را در حدّ اخلاق فلسفی ویژه‌ی هستی‌شناسی انتقادیِ خویشتن ما چون داده‌ای تاریخی- پراتیک از «حدودی که می‌توان از آن‌ها گذشت» مطرح می‌کند. شناخت نفس از خویشتن. آن تجربه‌ی تاریخی که ما از حدود داریم، خود تجربه‌ای است محدود (چون تاریخی است) و می‌تواند دگرگون شود. به همین دلیل نوعی ناهمخوانی میان توان‌های ما و «تجربه‌ای از حدّ» وجود دارد. از اینجا می‌توان دریافت ک چرا تمامی وعده‌های روشنگری به آزادی نزدیک انسان برآورده نشده است. حتی بیش از این، آن کمال و بلوغی که کانت چنان با شور و شوق از آن یاد می‌کرد، چنین با تردید رویاروست: «من نمی‌دانم که ما هرگز بالغ خواهیم شد یا نه. چیزهای فراوانی در تجربه‌های ماست که مرا مطمئن می‌کند که روشنگری از ما آدم‌های بالغی نساخته است». نکته اینجاست که فوکو می‌اندیشد که هنوز می‌توان به شیوه و روش کانت به زمان حاضر نگریست: به سوی هستی‌شناسی نقادانه‌ی هستی خویش. یعنی گونه‌ای خاص از زیستن فلسفی و داشتن اخلاق و سنجش از توانایی‌های خود که در حکم تحلیل تاریخی حدود زندگی ما باشد:

«هنوز هم ضرورت تام دارد که درباره‌ی مرزها و حدود زندگیمان پژوهش کنیم. این کاری است دشوار که با شکیبایی پیش می‌رود تا ناشکیبایی آزادی را آشکار کند».[۸۰]

کشاکش مدرنیته‌ها

اکنون که مرور دو مقاله‌ی فوکو درباره‌ی روشنگری و مدرنیته به پایان رسیده است، از خواننده می‌خواهم که پایان فصل پنجم را به یاد آورد. آنجا را که یورگن هابرماس از محافظه‌کاران جدید یاد می‌کرد و در میان آنان نام میشل فوکو را هم می‌آورد. در واقع پیش از آن که به برچسب «محافظه‌کار» توجه کنیم، باید نکته‌ی مهمی را در نظر آوریم: مدرنیته برای هابرماس طرحی است ناتمام، روشنگری خردباوری ارتباطی و اخلاق ارتباط استوار به کنش متقابل و مکالمه را پایه نهاد، اما آن را به انجام نرساند. میان آن آغاز و این موقعیت ناتمام، فراشدی تکاملی وجود دارد، پیشرفتی به سوی انجام یا فرجام. مدرنیته به چشم فوکو در آخرین آثارش رویکردی نقادانه و اخلاقی بود، اهدافی را اعلام داشت که نمی‌توان به آن‌ها رسید، اما در تلاش برای دستیابی به آن اهداف موقعیت تازه‌ای برای انسان گشوده شد. روشنگری ایده‌ی بلوغ و پذیرش مسوولیت همگانی را پیش کشید، اما آن را به پایان نرساند. به ظاهر دو موضع همانندند، اما در بنیان، هابرماس به پیشرفت و امکان دستیابی به هدف باور دارد، و فوکو ندارد. تا آنجا که به ارزش‌گذاری اخلاقی مرتبط می‌شود، یعنی به ستایش از بلوغ و پذیرش مسوولیت، برچسب محافظه‌کار که هابرماس چنان سهل به کار برده توجیه‌شدنی نیست. تا آنجا هم که به آینده، یعنی ادامه‌ی طرح ناتمام مربوط می‌شود، می‌توان به پیروی از آدورنو خوش پنداری آرمانشهری هابرماس را بارها محافظه‌کارانه‌تر از ناامیدی فوکو دانست. در ناامیدی فوکو ــ چون ناامیدی ***دیالکتیک روشنگری*** ــ نه تن سپردن به اقتدار حاکم، بل «ضرورت مبارزه‌ی امروز» نهفته است، فهم این ضرورت و سامان دادن به کنش‌هایمان در این راه، هر چه باشد محافظه‌کارانه نیست. ضروری است که در پایان بحث از نظریات فوکو درباره‌ی مدرنیته، یک بار دیگر به خطوط اصلی مجادله‌ی او با هابرماس بازگردیم و به یاری اصطلاحی که فوکو از عنوان کتاب کانت یعنی ***کشاکش دانشکده‌ها*** ساخته، یعنی «کشاکش مدرنیته‌ها» به بنیان جدل دقت کنیم. در این اصطلاح نخستین سرپیچی از حکم کلی و جهانشمول مدرنیته نهفته است.

تبارشناسی که فوکو به یاری فلسفه‌ی نیچه پیش کشید، در واقع تحلیلی است استوار به تاویل‌ها. مفهوم عدم تداوم تاریخی که فوکو آثارش را استوار بدان کرد، در خود

ضرورت آغاز به تاویل را پیش می‌کشد. حتی بیش از این ، صورتبندی دانایی یا اپیستمه‌ای که فوکو مطرح کرده، در نهایت، چیزی جز یک فرض هرمنوتیک نیست. فوکو همواره از ضرورت شناخت «تاریخ امروز» بحث می‌کرد (مفهومی که نیچه یک بار از آن با عنوان «تاریخ نقادانه» یاد کرده بود).[۸۱] به راستی یک دیرینه‌شناس که به دانش توجه می‌کند، هرگز قادر به ارزیابی دقیق نقادانه از گذشته نیست، یعنی نمی‌تواند به قول کانت به سنجش‌گری دست زند، زیرا او ضابطه‌ای در تشخیص تقابل دوتایی درست /نادرست در دست ندارد. او یکی از امکانات را در افق دلالت‌های معنایی گذشته بررسی می‌کند. شاید بهتر باشد که بگوییم موضوع کار او فرضی است که خود مطرح کرده است. انتقاد هابرماس به فوکو دست از اینجا آغاز می‌شود. فوکو بنا به منش اصلی (یا محدودیت‌های) تبارشناسی باید ارزیابی را کنار گذارد، اما به راحتی ارزیابی می‌کند، بی‌آنکه ضابطه‌ی داوریش مشخص شود. خردگریزی او اگر پیگیرانه دنبال شود باید سنجش‌گری و داوری را رها کند، اما برعکس او «شبه‌هنجار ساز» است. کسی که خود می‌پندارد توانسته درست را از نادرست تشخیص دهد. به نظر هابرماس این ایرادی است که به همین قدرت در حق کار نیچه نیز وارد است. زیرا او هم بدون باور به هیچ شکل کارکرد عقل، داوری عقلانی می‌کند. هابرماس این نکته را هم در فصل مربوط به فوکو در *سخن فلسفی مدرنیته* (۱۹۸۵) پیش کشیده و هم در مقاله‌ی که درباره‌ی اختلاف نظرهاش با فوکو نوشته است.[۸۲] به نظر هابرماس، فوکو برای داوری باید تصوری دقیق بر پایه‌ی افق دانایی امروز از صورتبندی دانایی گذشته ارائه کند (که قادر به این کار نیست) و نیز باید فرضی از آینده بیآفریند که با روش ضدتاریخی خود از عهده‌ی این کار نیز برنمی‌آید. به بیان ساده‌تر او باید از فرض‌های سنتی و با نگاه به گذشته (روزگار پیشامدرن) از مدرنیته انتقاد کند، یا از زاویه‌ی پسامدرن چنین کند. در حالیکه او هر دو را کنار می‌گذارد، و چون تصوری از آینده ندارد، نمی‌تواند به این پرسش‌های ساده پاسخ بدهد: چرا که باید در برابر همبسته‌ی دانش / قدرت مقاومت کرد؟ چرا مدرنیته، دستکم از جنبه‌هایی به چشم کسی ناپسند می‌آید که خود هنجارساز نیست، و ادعای در دست داشتن ضابطه‌ی درستی و نیکی را ندارد؟ هابرماس می‌نویسد که سرچشمه‌ی این دشواری را باید در «خردگریزی» فوکو یافت که میراث نیچه است. این خردگریزی شاید تنها در یک زمینه کارآ باشد: قلمرو دیونیزوسی هنر و شعر.

هابرماس که همواره از «بازسازی پیشنهاده‌های پیشرو روشنگری» دفاع کرده، نمی‌تواند با «منطقی که تنها در قلمرو حس، شعر و عاطف» کارآست، مدرنیته و خردباوری را کنار گذارد. او تاکید می‌کند که ژرژ باتای و فوکو با انکار سویه‌های پیشرو ضمانت‌های آزادی که در مدرنیته نهفته است، نتوانسته‌اند «دیالکتیک جامعه‌ی مدرن»

را بشناسند. اما همانطور که هوبرت دریفوس و پل رابینو نشان داده‌اند،[۸۳] دشواری کار او اینجاست که فوکو به هیچ یک از «خردگریزان» همانند نیست و نمی‌توان گفت که او با هر دستاورد روزگار نو و روشنگری «مخالف» بوده است. با دقت به تفسیر او از مقاله‌ی کانت، درمی‌یابیم که او مخالف روشنگری نبود، بل مخالف چیزهایی بود که به روشنگری نسبت می‌دهند. فوکو می‌گفت که کنش گذشتگان (یا آیندگان) بیش از آنچه امروز به نظر می‌آید خردمندانه یا خردگرایانه نبود (یا نخواهد بود). فوکو معتقد است که آن کنش‌ها ناگزیر خردگریزند، همانقدر که کنش‌های امروزی ما، و همگی تابع نسبت دانش / قدرت هستند. فوکو، اما این نکته را که روشنگران در پی شناخت «امروز خود» بودند، ستایش می‌کند و آن را یکی از مهمترین دستاوردهای مدرنیته به شمار می‌آورد. راه گشوده شد تا نسبت دانش / قدرت را بشناسیم، این بدان معنا نیست که در مدرنیته این نسبت از میان رفته، یا بنا به گرایشی در حال از میان رفتن است. اکنون می‌توانیم راز پیوستگی خردباوری و سلطه را دریابیم. و البته معنای این جمله چنین نیست که پس از روشنگری این پیوستگی از میان رفته، یا سست شده. فوکو معتقد است که کانت به این راز آگاه بوده است. برداشت او از آزادی چندان همانند نظر کانت است که به قول هاکینگ، برای نقد عقاید فوکو ناگزیریم که از نقد کانت آغاز کنیم.[۸۴] با توجه به دو مقاله‌ی فوکو که در همین فصل از آن‌ها به تفصیل بحث کردم، دشوار نیست که دریابیم او در پی انکار «وابستگی ما به سنت‌های روشنگری» نبود، مسأله‌اش درک درست علت این وابستگی بود. درک نسبت فهم ما از موقعیت امروز، با فهم روشنگران از روزگارشان، در واقع جای گرفتن در قلمرو اندیشه‌ی نقادانه‌ای است که روشنگران آغاز کرده بودند. پس در حالیکه می‌کوشیم تا انسانگرایی را آن‌سان که در سنت روشنگری بود (همچون نتیجه‌ی نگرش و بینشی فرجام‌شناسانه و متافیزیکی از ماهیت انسانی) نقد کنیم، این را هم می‌دانیم که نتوانسته‌ایم خود را بیرون از سنت روشنگری قرار دهیم. باور مطلق به روشنگری ضد روشنگری است. خردباوری ناب آرمانی توخالی است. تنها باید آن را نقادانه (آن سان که روشنگران از نقادی یاد می‌کردند) مورد بحث قرار داد. هسته‌ی بنیادین خردباوری باید مورد انتقاد قرار گیرد. اگر ما بررسی تبارشناسانه را متوقف کنیم، آن گاه سنت روشنگری از میان می‌رود. می‌توان هم‌آواز با روشنگران محدودیت‌های زمان حاضر را شناخت، نه اینکه چون هابرماس این محدودیت‌ها را به نام روشنگری (و یا خردباوری استوار به منطق مکالمه و ارتباط) «افق گسترده» خواند. پس «هنوز هم ضرورت تام دارد که درباره‌ی مرزها و حدود زندگیمان پژوهش کنیم. این کاری است دشوار که با شکیبایی پیش می‌رود تا ناشکیبایی آزادی را آشکار کند». این سان فوکو تسلیم «شانتاژ روشنگری» نشد تا میان دو بدیل متناقض له یا علیه آن، یکی را برگزینند.

در واقع تفسیر هابرماس و فوکو از بحث کانت متفاوت است. برای هابرماس مدرنیته‌ای که کانت مطرح کرده، در فهم و قبول محدودیت خرد معنا دارد، یعنی انکار این دیدگاه جزمی که خرد می‌تواند از حقایق «واقعیت متعالی» خبر آورد. از سوی دیگر درک این نکته هم اهمیت بسیار دارد که خرد به راستی چه می‌تواند بکند. اما فوکو از بررسی متن کانت به این نتیجه می‌رسد که نکته‌ی مهم نه شرح (یا فرض یا پیش‌بینی) کارکرد خرد ــ و البته محدودیت آن ــ بل درک موقعیت مشخص و خاصی است که پیش روی روشنگران و کانت قرار داشت. این که فلسفه‌ای که محصول موقعیت خاصی است، ادراک این موقعیت را وظیفه‌ی خود به شمار آورد، بسیار ارزشمند است. فوکو در مقاله‌ی دوم خود مثالی از بودلر آورده است: «انسان مدرن به نظر بودلر آن کسی نیست که در پی کشف خویشتن و حقیقت نهانی خود باشد، بل کسی است که می‌کوشد تا خود را اختراع کند. این مدرنیته، انسان را در هستی خود آزاد نمی‌کند، بل رسالتش آفرینش و ابداع انسان است». دریفوس و رابینو در مقاله‌شان، در دفاع از فوکو می‌نویسد که این نکته‌ی تازه‌ای در اندیشه‌ی فوکو نیست. او از همان نخستین گام‌های خود، و به شکلی عالی در *واژگان و چیزها* در تحلیل cogito دکارت، نشان داده بود که باور فلسفی به سوژه (فاعل اندیشگر و شناسنده‌ی مستقلی که به ابژه‌ها معنا می‌بخشد) خود را درگیر وظیفه‌ی دشوار معنا بخشیدن به «بنیان غیرقابل اندیشه‌ی خویش» می‌کند. وظیفه‌ای که در خود، مفهوم اصلی «من می‌اندیشم» را زیر سئوال می‌برد. این نکته به معنای ضدیت با خردورزی نیست، بل به معنای ضدیت با خردباوری است.[۸۵] فوکو هرگز هرگونه کاربرد خرد را رد نکرده بود (و در واقع ایراد دریدا به بحث او در مورد *تاریخ دیوانگی* جز این نبود). فوکو علیه آن نظری که حقیقت و قدرت را «در خود آشکار» ــ و مستقل از مناسبات انسانی ــ می‌پنداشت، بحث می‌کرد، و نیز علیه کسانی که به هر شکل و بنا به هر دلیل می‌پندارند که تاریخ انسانی و تاریخ جامعه فرجامی یا نهایتی در پیش رو دارد که سرانجام با رشد خردباوری آشکار خواهد شد و به دست خواهد آمد، و اگر هنوز شناخته نشده به این دلیل است که ما به اندازه‌ی کافی عاقل نشده‌ایم. کار فوکو ــ که به ظاهر ادعایی فروتنانه می‌آید، اما به راستی کاری عظیم است ــ این بود که تجربه‌ی آدمی را آن سان که تجربه می‌شود بازشناسد، و دریابد که چگونه رابطه‌ای میان این تجربه و همبسته‌ی دانش / قدرت وجود دارد، و نیز چگونه می‌توان در برابر هر شکل خاص این همبسته موضع گرفت. دریفوس و رابینو می‌نویسند: «مدرنیته یک رخداد خاص تاریخی نیست، بل برهه‌ای تاریخی است که چند باری در تاریخ رخ داده است، البته هر بار به شکلی و با محتوایی تازه؛ به عنوان مثال از هم پاشی حقیقت سنتی در آتن در روزگار سقراط و آریستوفان، سقوط جهان یونانی، یا پایان متافیزیک در روزگار کانت.[۸۶] اما بلوغ

و کمال فکری، و پذیرش مسوولیت مدرن شدن، هر بار شکل نگرفت، بل آنجا پدید آمد که نگاه به امروز، زمان حال را تبدیل به «معضل فلسفی» کرد. نگاهی که نه فقط قهرمانی است، بل به همان اندازه، و با همان قدرت مطایبه‌آمیز و رندانه هم هست. نگاهی که همراه با سنت، «موقعیت امروز» را هم رد می‌کند. این نگاه همانند است با آنچه بودلر ـ باز نه‌چندان خالی از طنز «ورود شاعری به تاریخ» می‌خواند. و این هیچ نیست مگر دگرگون شدن سخن تاریخی و پیدایی کاربردهای تازه‌اش. هلدرلین که از خدایان مرده سخن می‌گفت، به دنیای تازه امید داشت، چیزی که هیدگر در پی شاعر آن را «خداوند نو» خوانده است. فوکو به احتمال زیاد برخلاف بودلر، بحث را محدود نمی‌کرد و هدفش «زیبایی‌شناسانه کردن ادراک حسی ما از جهان» نبود، یعنی هدفی نبود که بودلر آشکارا اعلام می‌کرد. اما به یقین نگاه شوخ و رند فوکو چیزی تازه می‌جست. شاید بتوان گفت که کانت از دیدگاه فوکو هنوز بیانگر و مظهر بلوغ و کمال نبود. او به گونه‌ای ستایش‌آمیز رویاروی فرض‌هایی ایستاد که کنش آدمی را محدود به قلمرو متافیزیک می‌کردند، اما آن را فقط در حد شناخت‌شناسانه پیش می‌کشیدند. با هیدگر هستی‌شناسی نیز گام به میدان نهاد. اما از اینجا ـ و دقیق‌تر بگوییم اندکی پیش‌تر، با فلسفه‌ی نیچه ـ انکار روزگار نو ـ به گونه‌ای چاره‌ناپذیر ـ مطرح شد.

هابرماس، اندیشه‌ی فوکو درباره‌ی مدرنیته را درست درک نکرده است. بحث با هابرماس هنوز تمام نشده است. در فصل بعد آماج اصلی حمله‌های او را خواهیم شناخت: فلسفه‌ای که از مدرنیته گذشته و پس از مدرنیته را می‌بیند، و مطرح می‌کند.

فصل هفتم

پس از مدرنیته

در گوشه‌ای پرت از دنیا که از نظام‌های بی‌شمار کهکشان‌ها می‌درخشد، روزی ستاره‌ای بود که در آن جاندارانی هوشمند می‌زیستند و اینان زمانی دانش را اختراع کردند و آن لحظه متکبرترین و نیز دروغگوترین لحظه بود در تاریخ دنیا. اما فقط یک لحظه بود، چرا که طبیعت بادهایی چند برانگیخت، ستاره منجمد شد، و جانداران هوشمند مُردند.

فردریش نیچه

تیتوس لیویوس (لیوی) تاریخ‌نگار رومی معمایی را که آفت زمانه‌اش بود چنین بیان کرد: «در این روزگار، ما نه می‌توانیم خطاهای خود را تاب آوریم و نه راه‌های تصحیح این خطاها را». نویسنده‌ای که این جمله را نقل کرده،[1] از هگل نیز یاد کرده که پراکندگی جهان یونانی را نتیجه‌ی ناتوانیش در تحمل انگیزه‌های خودآگاهی‌اش دانسته بود. آیا می‌توان گفت که دوران ما یعنی روزگاری که کسانی آن را «مدرنیته‌ی پسین» خوانده‌اند، و بسیاری ایام پس از مدرنیته‌اش دانسته‌اند، زمانه‌ای است که در آن ما نه می‌توانیم انگیزش‌های مدرن را در سازماندهی دنیایمان تصحیح کنیم، و نه می‌توانیم نتایج آن‌ها را تاب آوریم؟ برای تیتوس لیویوس جهانی به پایان رسیده بود، هگل نیز از پایان تاریخ سخن می‌راند. هراس از (یا پیش‌بینی) پایان، چیز تازه‌ای نیست. چنین می‌نماید که از نخستین علامت خردورزی آدمی ایده‌ی فرجام (درست همچون ادراک غریزی وجود آغاز) همواره مطرح شده است.

ناقدان مدرنیته، همگی از پایان تاریخ و آخر زمان سخن نمی‌رانند، حتی شماری از آنان امید به گشایش افق‌هایی تازه بسته‌اند. اما همه از «پایان مدرنیته» یاد می‌کنند. مدرنیته به سنت‌های جامعه‌ی کهن نقد داشت و اعلام می‌کرد که آن‌ها بخردانه نیستند و از آزادی و روح سازندگی انسانی بی‌خبرند، به فردیت و به خرد علمی- انتقادی بی‌اعتنایند و ... اما ناقدان مدرنیته جامعه‌ی مدرن را نیز چنین می‌یابند. آنان راه روزگار پس از مدرنیته را یکی از این دو راه می‌شناسند: یا نیهیلیسم، یا دستیابی به افقی تازه، افقی که طلیعه‌اش با شک‌آوری پسامدرن، با ناباوری به معنای قطعی و نهایی چیزها، رخدادها، سخن‌ها، متن‌ها، و با انکار متافیزیک حضور معنا، آغاز شده است.

پایان مدرنیته

یکی از نخستین موارد کاربرد پیشوند post به معنای «پسا» یا «پس از» یا «مابعد» در فلسفه‌ی امروزی اصطلاح «پسا تاریخ» است که آرنولد گلن در کتاب *دنیایی شدن توسعه* به سال ۱۹۶۷ مطرح کرد. او در این کتاب از جامعه‌ی مدرن یاد کرد و پرسید که چرا حرکت نو شدن مداوم که قانون مدرنیته بود، اکنون در شاخه‌های زندگی فرهنگی، فکری و فلسفی کند شده است؟ چگونه امروزگی یعنی «معاصر شدن با زمانه» که اصل مدرنیته بود، در کار فکری به چشم نمی‌آید؟ گلن از ناتوانی خرد فلسفی یاد کرد و نوشت که پس از مارکس، نیچه و فروید، نمی‌توان در فلسفه حرفی تازه به میان آورد. او در پایان پرسید که تاثیر این بحران فکر فلسفی بر اساس اندیشه‌ی علمی چه خواهد بود؟ اینجا بحث را با پاسخی که گلن داده به درازا نمی‌کشم، اما تنها اشاره‌ای می‌کنم به نزدیکی ناگزیر بحث او با کتاب *بحران* هوسرل. در سال ۱۹۶۹ آلن تورن نیز پیشوند post را به کار گرفت، اما در زمینه‌ای متفاوت و در پیکر سخن جامعه‌شناسانه. او در کتاب *جامعه‌ی پساصنعتی* نشان داد که «مرحله‌ی پساصنعتی در تکامل جامعه‌ی مدرن» یکی از لحظات تاریخی فراشد صنعتی شدن است. یعنی پیشوند «پسا» نمایانگر دگرگونی‌ای رادیکال و کیفی نیست، بل مرحله‌ای از تکامل را نشان می‌دهد که «در شاخه‌هایی» از مراحل پیشین متمایز شده است. اصطلاح «پسا صنعتی» تا حدودی همراه با اصطلاح «جامعه‌ی پساسرمایه‌داری» ساخته شده است که میان شماری از مبارزان جناح‌های چپ سوسیال دمکراسی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ به کار می‌رفت، و مقصود روشن کردن موقعیت طبقاتی رژیم و جامعه‌ی اتحاد شوروی بود که به چشم آنان در مرحله‌ی انتقالی به سر می‌برد، نه سرمایه‌داری بود و نه سوسیالیستی. پس از جنگ این اصطلاح «پسا سرمایه‌داری» در آثار اندیشمندان راست‌گرا نیز به کار رفت و مقصود آنان «نوسرمایه‌داری» بود. اینان موقعیت امروزی سرمایه‌داری را «پسا سرمایه‌داری» خواندند، و حتی در شماری از کتاب‌های درسی اقتصاد نیز از این اصطلاح استفاده کردند. دسته‌ای از نویسندگان چپ‌گرا نیز در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ از این اصطلاح در روشن کردن موقعیت اتحاد شوروی و ضدیت آن با سوسیالیسم سود جستند. در زمینه‌ی بحث فرهنگی نیز گاه از «منش پسابورژوایی» یاد می‌شود. به عنوان مثال ژرار روله در مقاله‌ای از «خصلت پسابورژوایی آثار و اندیشه‌ی والتر بنیامین» یاد کرده است.[۲] یعنی بنیامین نگاهی به فرهنگ دارد که از «بحران خردباوری معاصر» فاصله می‌گیرد، و تا حدودی قابل قیاس است به «موقعیت پسامدرن امروزی ما».

اما موارد گوناگون کاربرد اصطلاح پسامدرن کدامند؟ Postmodernismo اصطلاحی

است که در دهه‌ی ۱۹۳۰ در بحث از ادبیات اسپانیایی پیش از نخستین جنگ جهانی به کار می‌رفت. در مواردی با این اصطلاح از ادبیات آمریکای لاتین در فاصله‌ی دو جنگ جهانی یاد کرده‌اند. شماری از تاریخ‌نگاران ادبی، ادبیات دهه‌ی ۱۹۵۰ ایالات متحد را پسامدرن خوانده‌اند.[۳] اما کاربرد تازه‌ی این اصطلاح از هنر معماری برخاسته است، و به ایده‌ی گسست از «شکل پیوسته و ارگانیک»، یعنی جدایی از «وحدت به فرض ارگانیک یک طرح یا واقعیتی فضایی» باز می‌گردد. این دیدگاه که می‌توان اجزاء بنا را هم مستقل از کارکردها و هم مستقل از آن وحدت فرضی ساخت، در واقع گرایشی است برای گریز از «درس‌نامه‌های دانشگاهی مدرنیسم».[۴] آشکارا در این مورد کاربرد پسامدرن به معنای نپذیرفتن تداوم مدرنیسم است. یعنی اینجا با ایده‌ی گسست روباروییم، در حالیکه جامعه‌ی پسا صنعتی شکلی از صنعتی شدن جامعه بود.

یکی از موارد کمتر شناخته شده‌ی استفاده از «پسامدرنیسم»، متنی است نوشته‌ی آرنولد توین‌بی، فیلسوف و تاریخ‌نگار، که در نهمین مجلد از کتاب **پژوهش تاریخ**، به سال ۱۹۵۴، از زوال تمدن غرب به ورطه‌ی «نابخردانگی و نسبیت‌گرایی» یاد کرد، و پیدایش آن را به سده‌ی نوزدهم، و به ویژه به دهه‌ی ۱۸۷۰ نسبت داد، و در این موارد از اصطلاح «پسامدرنیسم» (چون مجازی تحقیرآمیز) سود جست.[۵] اما کاربرد فلسفی پسامدرن، که نمونه‌ی کامل آن را ژان فرانسوا لیوتار با اصطلاح «شرط یا موقعیت پسامدرن» بیان کرده، به پیشوند «پسا» خصلتی مبهم می‌بخشد. از سوی دیگر واژه‌ی شرط یا موقعیت (condition) که در عنوان کتاب مهم لیوتار آمده، خود زاینده‌ی ایهام است.[۶] در واقع، لیوتار از دو چیز متفاوت حرف می‌زند. شرط پسامدرن، یعنی بیان موقعیتی که در آن ناتوانی مدرنیته‌ی پسین، با بحران‌های همه‌گیرش آشکار شده، اما هنوز موقعیت تازه‌ای پدید نیآمده است. در مقابل، موقعیت پسامدرن، یعنی، آغاز روزگاری که در آن مدرنیته به پایان رسیده است، روزگاری که هنوز نام خود را نیافته است. شرط پسامدرن یا روزگار ما، «پس از مدرن» نیست، اما تداوم مدرن، در تمامی جنبه‌هایی که مدرنیته ساخته، هم نیست. بیشتر نمایانگر بحران مدرنیته و مدرنیسم است. موقعیتی است که در خود، هم ضرورت تداوم را پیش می‌کشد و هم مورد مخالف آن، یعنی ضرورت گسست را، هم نمی‌تواند باقی بماند، هم جانشین ندارد. به حکم بودلر، که در فصل ششم از آن یاد کردم، بازگردیم: هر چیز مدرن نه با زمان گذشته، که با اکنون مبارزه می‌کند. این نکته هرگز چنین کامل، درست و دقیق دانسته نشد که در سخن پسامدرن. مبارزه‌ی تازگی، امروزگی و نوآوری با سنت‌ها، مبارزه با تداوم سنت و زندگی سنت در امروز است. پس گسست از مدرن خود یک حرکت مدرن است. برای جدا شدن از مدرن. پسامدرن ناگزیر است از تکرار مدرن. در حالیکه در بنیان خود ضد این تکرار است. مدرنیته تقدس

دگرگونی نو شدن و امروزگی است، خواه این موارد به دست آمده باشند یا نه، ادعای مدرنیته انجام آن‌هاست، پس دگرگون شدن مورد مدرن و تبدیل آن به چیزی که فعلاً آن را پسامدرن یا شرط پسامدرن می‌خوانیم از ادعا، و از افسون و جادوی مدرنیسم جدا نیست.

این نکته‌ی آخر بسیار مهم است. شماری از اندیشگران پسامدرنیست بر این نکته تاکید کرده‌اند که بالاترین دستاوردهای مدرنیسم در هنر «تبدیل به سخن پسامدرن می‌شوند». مثال مهمی که فوراً به ذهن می‌آید، آخرین رمان جیمز جویس *Finnegans Wake* (۱۹۳۹) است. رمانی نوشته‌ی یکی از بزرگترین نویسندگان مدرنیست. در تلاش جویس برای گریز از زبان، در کاربرد واژگان و حتی قاعده‌های نحوی زبان‌های گوناگون، و در گریز «رمان» از طرح روایی می‌توان آن مرحله‌ی «گذر به بی‌معنایی» (لیوتار) را بازیافت.[۷] به گفته‌ی دریدا نکته اینجاست که ادراک جویس از سخن پسامدرن است.[۸] مثال دیگری که به دلیل نوشته‌های ژیل دلوز به سرعت به ذهن می‌آید کافکاست. موقعیت زبان و «انواع زبان» که دلوز در کتاب ***کافکا، در دفاع از ادبیات اقلیت*** (۱۹۷۵) بدان اشاره کرده[۹] در خود گذر از زبان مدرنیسم را نشان می‌دهد. این که چگونه زبان دیگری در دل زبان پدید می‌آید (وسوسه‌ی آثار دهه‌ی اخیر دلوز) خود بیانی است از آن تبدیل:

> خلق حرامزاده، فرودست، زیردست، همواره در حال شدن، همواره ناکامل شاید فقط در هسته‌ی نویسنده یافت شود. حرامزاده دیگر یک موقعیت خانوادگی نیست، موقعیتی نژادی است... کافکا برای اروپای مرکزی و ملویل برای آمریکا، ادبیات را چون کنش ارتباط جمعی خلق اقلیت و فرودست معرفی کرده‌اند، برای تمامی اقلیت‌ها که بیان خود را جز در، و از راه، نویسنده باز نمی‌یابند.[۱۰]

اکنون جهان نویسندگانی را ترک کنیم که گاه مدرن می‌نمایند و گاه پسامدرن، به مثال «پساصنعتی» بازگردیم. جامعه‌شناسان با طرح این مفهوم در پی شناخت «مرحله‌ی پس از صنعت» نبودند، بل می‌خواستند تداوم حرکت صنعتی شدن و نتایج تعمیم این حرکت (زندگی صنعتی) را بررسی کنند. در سخن علمی نیز مفهوم «پساتجربی» یعنی آن دسته از نتایج تجربی که «تثبیت» شده‌اند. در سخن هنری «پسااوانگارد» یعنی پذیرفته شدن هنر پیشرو. اما برخلاف این همه، وقتی از «پساساختارگرایی» یاد می‌کنیم، دیگر نه به تداوم، بل به صراحت به نوعی گسست اشاره داریم. از پایان دهه‌ی ۱۹۶۰ تلاشی همه جانبه آغاز شد تا نابسندگی تحلیل ساختاری را مورد بحث قرار دهد. ژاک دریدا با نقد از زبانشناسی سوسور نه‌تنها آن تحلیل را رد کرد، بل همزمان، ایده‌ی بازگشت به «موقعیت پیشاساختارگرایی» را هم نفی کرد. ژیل دلوز کوشید تا اقتدار معنایی را در «سخن ساختارگرایی» آشکار کند، و حتی خود ساختارگرایان نیز به تدریج شماری از

پیشنهاده‌های اصلی کارشان را کنار گذاشتند. از این رو لیوتار نوشته است که بنا به مثال «پساساختارگرایی» دو راه پیش پای پسامدرنیسم قرار می‌گیرد: یا «پرده‌دری» یا نیهیلیسم.[۱۱]

راه نخست کدام است؟ فاصله‌ی پرده‌دری از وقاحت (cynism) کجاست؟ لیوتار می‌نویسد که مقصودش بازگشت مداوم است به ادعاهای مدرنیته (و مدرنیسم) تا نابسنده بودن ادعای گسست از سنت در آن نشان داده شود. نه از یک یا چند مورد، بل از مجموعه‌ی زندگی معاصر نتیجه گرفتن که «بحران ادامه دارد»؛ و از بحران تکنولوژیک، علمی، آموزشی، اقتصادی و ... رسیدن به این نتیجه که «تنها یک نام پایان آرمان مدرن را بیان می‌کند: آشویتس». شاید بتوان گفت که سخن پسامدرن گونه‌ای «نقد فرهنگ» است به گسترده‌ترین معنایی که تاکنون از نقد شناخته‌ایم.

پیدایش سخن پسامدرن برای مدافعان مدرنیته نباید چندان جای شگفتی باشد. مدرنیته خود همواره در کار انتقاد از خود بوده است. از زاویه‌ی نقادانه به همه چیز نگریستن (به همه چیز، از جمله خود روزگار مدرن) درس قدیمی و حتی می‌توان گفت شعار روشنگران و هواداران نوآوری‌ها و دگرگونی‌ها بوده است. اکنون چنین می‌نماید که برای شناختن مدرنیته راهی جز دقت به نقادی گزنده‌ی پسامدرنیت‌ها نیست. در واقع بررسی خود مدرنیته امکانی جز این نمی‌دهد که به این تندترین نقادی از مبانی‌اش دقت کنیم، حتی اگر هم‌آواز با سخن پسامدرن نباشیم. نویسنده‌ای آمریکایی که در زمان نوشتن جملاتی که نقل می‌کنم، با پسا مدرنیسم هیچ میانه‌ای نداشت، از بحران مدرنیته که یاد کرده، کلامش به نظر آشنا می‌آید:

> امروز نوع زنده‌ای از تجربه وجود دارد ـ تجربه‌ی مکان و زمان، خود و دیگری، امکانات و مخاطرات زندگی که میان مردان و زنان تمام دنیا مشترک است. من این گونه تجربه را مدرنیته می‌نامم. مدرن بودن یعنی خود را در محیطی بازیابیم که وعده‌ی مخاطرات، قدرت، شادی، رشد و دگرگونی ما و دنیا را می‌دهد، و در همین حال یعنی اینکه ما در کار ویران کردن تمامی چیزهایی هستیم که در اختیارمان قرار گرفته، درباره‌شان دانشی داریم، یا مطابق با آن‌ها زندگی می‌کنیم. محیط و تجربه‌ی مدرن تمام مرزهای جغرافیایی و زیست‌مکانی، طبقاتی و ملی، دینی و ایدئولوژیک را در هم می‌شکنند. به این اعتبار می‌توان گفت که مدرنیته در کار متحد کردن تمام آدم‌هاست. اما این وحدتی است در بنیان خود گرفتار تناقض. وحدتی نامتحد است، ما را به سوی گرداب از هم گسیختگی و باز شکل‌گیری مداوم، پیکار و تضاد، ابهام و دلهره پیش می‌راند. مدرن بودن یعنی بخشی از دنیایی بودن که در آن به گفته‌ی مارکس هر چیز سنگین در فضا شناور است.[۱۲]

در نگاه نخست چنین می‌نماید که مهمترین کارآیی «پسامدرن» این است که به ما امکان می‌دهد (دستکم در مواردی، و گاهی) که چیزهایی متفاوت را گرد هم آوریم، چیزهایی که محصول مدرنیته‌اند، اما با هم یک جا گرد نمی‌آیند و قیاس (و شناخته) نمی‌شوند. به این اعتبار، پسامدرن ظاهراً قادر به انجام کاری است که از عهده‌ی متفکران مدرن برنمی‌آید. این جنبه‌ی اثباتی کارکرد پسامدرن است. اما در واقع خود نویسندگان و اندیشگران پسامدرن همواره کار خود را از زاویه‌ی کارکرد منفی یا سالبه‌ی پسامدرنیسم معرفی کرده‌اند. این تا حدودی نتیجه‌ی روزگار «شرایط پسامدرن» است، یعنی دوران بحران مدرنیته که ناتوانی‌های «سرمشق اصلی و یکه» آشکار شده است، اما هنوز از عهده‌ی پسامدرنیست‌ها برنمی‌آید که کاری به جای آن انجام دهند، یا حتی بدیلی بیآفرینند. معمار پسامدرنیست ایتالیایی پورتوگزی شعری از شاعر هم‌وطن خود مونتاله را یادآور شده است: «کلیدی را/ که هیچ دری را نمی‌گشاید/ از ما نخواهید./ ما تنها می‌توانیم بگوییم که چه نیستیم/ و چه چیز را نمی‌خواهیم...»[۱۳]

در هنری که پیش از هر هنر دیگری به سخن پسامدرن واکنش مثبت نشان داد و در آفرینش آن نقش زیادی داشت، یعنی در معماری (و البته شهرسازی) می‌توان آن جنبه‌های سازنده و کارآی پسامدرن را ساده‌تر مشاهده کرد. معماری (تا آنجا که بدان از زاویه‌ی سخن زیبایی‌شناسانه می‌نگریم، و یک هنر می‌خوانیمش) حساسیت زیادی به دگرگونی‌های مدرنیسم نشان داده است. یکی از مهمترین وجوه زندگی مدرن، زندگی در کلان شهرها بوده است. پیش‌تر در فصل نخست دیدیم که جامعه‌شناسی چون سیمل در این مورد پژوهش‌های مهمی کرده و آغازگر بحثی مهم در جامعه‌شناسی بوده است. نکته‌ی مهمی که باید بدان اشاره کنیم این است که جنبه‌ی کاربردی و عملی معماری بیش از هر هنر دیگری است (و به همین دلیل شماری از زیبایی‌شناسان با سرسختی از پذیرش این که معماری یک هنر است، سر باز زده‌اند). معماری به معنایی که در واژه‌ی یونانی تخنه وجود داشت، سازندگی و آفرینش است، هم در راه برآوردن نیازهایی (حتی می‌توان گفت نیازهایی اوّلیه) شکل گرفته است و با کاربرد ابزار، سودای رسیدن به هدفی بیش و کم مشخص دارد، و هم متکی به طرحی هنری است، یعنی به قاعده‌های زیبایی‌شناسانه استوار است. معماری به دلیل این جنبه‌ی تکنیکی خود (اینجا تکنیک را به همان معنایی به کار برده‌ام که هابرماس مطرح کرده است) هنری است کارکردگرا، هرچند می‌توان لحظاتی نیز در تاریخ آن یافت که به این نکته کمتر توجه شده است. به دلیل منش کارکردی یا فونکسیونل معماری، این هنر که پیوسته به زندگی هر روزه و نیازهای برآمده از آن است، بیش از هر هنر دیگری گشاینده‌ی بحث درباره‌ی ناتوانی‌های مدرنیسم شد. معماران، نخستین هنرمندانی بودند که دریافتند دیگر تازگی و

نوآوری در خود یک ارزش محسوب نمی‌شود. مهمتر، نخست، معماران پسامدرنیست بودند که تاکید کردند که ما اکنون با «سنت مدرنیسم» روباروییم که آن شادابی و کارآیی معماری مدرن را در آغاز سده‌ی بیستم، یکسر از دست داده است و در حدّ نظریه و کنش به جزم‌هایی باور آورده که با زندگی راستین و هر روزه‌ی مردمان همخوانی ندارد.

چه چیز میان معماران مدرنیست، حتی در همان روزهای کارآیی و اقتدار مدرنیسم مشترک بود؟ چه چیز والتر گروپیوس، لوکور بوزیه و لودویگ میس وان درروه را به یکدیگر ــ جدا از تفاوت‌های نظری و عملی ــ نزدیک می‌کرد؟ روحیه یا ایده‌ی مشترکی که آنان را به هم می‌پیوست، همان بود که «ایدئولوژی معماری مدرن» خوانده‌اند. ایده‌ی مدرنیسم که خود دگرگونی ژرفی در معماری سنتی اروپایی- آمریکایی آفرید این بود: بنا را به ساده‌ترین عناصر تقلیل دهیم، موجودیت فضایی بنا را متمرکز بر هسته‌ای اصلی کنیم، با رسیدن به ساده‌ترین شکل‌ها، یکدستی تمامی اجزاء بنا را بنیان گذاریم، از تزیینات، و کاربرد حتی یک فرم زائد (که به کار نمی‌آید) بپرهیزیم، موارد زائد دیداری و نمایشی را حذف کنیم. خلاصه، بکوشیم تا به شکل‌هایی برسیم که کارکرد اصلی بنا را نمایش دهند و تضمین کنند. حکم اصلی که گاه به شکل‌های گوناگون بیان می‌شد، این بود: **زیبایی همان کارکرد است.** زیبایی چیزی افزونه نیست، یعنی چیزی اضافه به کارکرد نیست. گرایش به ساده‌گرایی، همواره در ذات خود کارکرد گراست. هر گونه تزیین، به این دلیل که «به در نمی‌خورد» یعنی دارای نقش ویژه‌ای نیست، باید حذف شود. اساس ایجاز، رسیدن به کمترین ماده‌ی بیانی برای فهماندن بهتر پیام است.

این گرایش به سادگی و کارکردگرایی را می‌توان در آثار هنری میس وان درروه یافت، کسی که به صراحت اعلام کرده بود که هر جا شکلی به کار می‌رود، باید به کاری بیاید. بنیان این فونکسیونالیسم و افراط در سادگی، شکلی از بیان خردباوری ابزاری مدرنیته است. شکلی استوار به کارکردهای دگرگون کننده‌ی سوژه. این خردباوری نمی‌توانست از اقتداری که همراه و پیوسته به دانش است جدا باشد. از این رو نکته‌ی ناگفته‌ی معماری مدرن این بود: باید به شکل‌هایی دست یابیم که از کارکردهایی خبر دهند که به سود (یا تضمین) گردش سرمایه‌اند. هنگامی که لوکور بوزیه می‌نوشت: «اخلاق صنعت دگرگون شده است: شرکت‌های بزرگ مالی امروز به سازمان‌های سالم و اخلاقی تبدیل شده‌اند»[۱۴] در واقع ایدئولوژی مدرنیته را تکرار می‌کرد. آن چیزهایی که در سخن معماری مدرن وحدت، هسته‌ی اصلی، یکدستی عناصر، خوانده می‌شدند، بیانی دیگر از قاعده‌های اصلی خردباوری مدرنیته بودند، که همبسته با قدرت، یکسر برخلاف پندار مدرنیست‌ها به نظامی «غیرانسانی» امکان ادامه‌ی زندگی می‌داد. به بیانی فلسفی این خردباوری متکی بود بر پندار حضور معنای یکه و نابخردانه. یک معمار که از بزرگان

معماری مدرن است، یعنی فرانک للوید رایت (که در ساده‌گرایی از دیگران پیش بود) به سال ۱۹۱۰ اعلام کرده بود که «وحدت بنا» از ریشه‌ای خردمندانه برمی‌آید. ده سال بعد لوکوربوزیه که از «کاپیتول» میکل‌آنژ در رم ستایش می‌کرد، نوشت که «اینجا وحدت درونی» به نمای بیرونی شکل داده است. او از حباب هوا مثال آورد که به دلیل فشار هوا و تنش درونی، شکل بیرونی دارد.[۱۵] هنگامی که میس وان درروه می‌گفت که شکل باید با «روح زمانه» همخوان باشد (او خود واژه‌ی هگل را به کار برده است: zeitgeist) در واقع می‌پذیرفت که روزی هم خواهد رسید که معماری مدرن با دورانش خوانا نباشد. روزی که به گفته‌ی لیوتار آن قدرها هم دور نبود.

چارلز جنکس در آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ در طرح‌های معماری خود و نیز در کتاب ***زبان پسامدرن در معماری*** به این بنیان بخردانه‌ی شکل ساده انتقاد کرد. او از شکل یکه‌ای که بر اساس یک «درونمایه‌ی مسلط» ساخته شود و اقتدار خود را از محدودکردن دلالت‌ها به دست آورد، نقد کرد و نوشت که در این مکعب مستطیل‌های شیشه‌ای مدرن که فرض می‌شود وحدت ارگانیک دارند، در واقع آنچه وجود ندارد تمایز (و تفاوت) است. جنکس از تنوع دفاع کرد، و یادآور شد که هیچ نیازی نیست که همان یک معنای تکراری، مدام در شکل‌های یکسان ارائه شود. این نکته پیش از هر چیز با زندگی امروز همخوان نیست. در واقع، کلی که فاقد انسجام و وحدت ارگانیک اجزاء متمایزش باشد، کل نیست. او به شیوه‌ی فیلسوفان پسامدرنیست پرسید چه اشکالی دارد اگر کسی در رویارویی با بنایی، یا مجموعه‌ای از بناها (طرح محله‌ای، مجتمع مسکونی، مجتمع فرهنگی) تصوری از کمال و به پایان رسیدن معنا در سر نداشته باشد، یا به چنین نتیجه‌ای نرسد؟ او نوشت که معماری مدرن از ترس این بی‌پایانی معنا، تصوری نادرست از پایان و کمال آفرید و به همین دلیل حتی کوچکترین عنصر تزیینی را که خدشه‌ای به این ایده وارد می‌آورد، کنار گذاشت. جنکس تاکید کرد که هرگز نمی‌توان به آن دلالت ناب رسید که آرزوی مدرنیسم بود.[۱۶] به این دلیل ساده که هیچ‌گاه نمی‌توان گفت به موقعیتی رسیده‌ایم که دیگر هیچ دلالت ضمنی وجود ندارد و آنچه هست یک معنای روشن و مشخص است. در واقع آن دشواری که از این ساده‌گرایی در معماری ایجاد می‌شود، خود را نه در تلاش برای دستیابی به بیانی تجریدی، بل در عدم فهم شکل واقعی و موجود ارتباط نشان می‌دهد. امروز، باید از گونه‌ی تازه‌ای از ارتباط انسانی (در قیاس با شکل ابتدایی ارتباط‌ها در آغاز انقلاب صنعتی یاد کرد. شکل ساده‌ی مدرنیستی زاده‌ی ادراکی ساده‌گراست که ریشه در روزگار انقلاب صنعتی دارد. می‌توان دید که نسبتی مستقیم میان قدرت و خردباوری وجود داشت که در این ادراک ساده‌گرا، و در معماری مدرن جلوه یافت. اندکی پیش از انتشار کتاب جنکس، رابرت ونتوری در کتابی

که موزه‌ی هنرهای مدرن نیویورک چاپ کرد، و عنوانش **پیچیدگی و تضاد در معماری** (۱۹۶۶) بود، به این نکته اشاره داشت.[۱۷] او نوشت که اساس معماری مدرن ایده‌ای قدیمی (و دیگر ناموجود) از ارتباط انسانی است. در آنچه ونتوری «بیان مدرن» و جنکس «زبان معماری مدرن» خوانده‌اند (برخلاف پندار خود معماران مدرنیست) عنصر اصلی «سرنمون‌ها یا شکل‌های ناب و تجریدی» نیست. عناصر ساختاری نمی‌توانند چون رمزگانی مستقل و یکسر قراردادی عمل کنند. آن سادگی شکل‌ها زاده‌ی دستیابی به بیانی تجریدی که ادعای گروپیوس بود، نیست و نمی‌تواند باشد. جنکس در قیاس با نظام زبانشناسی سوسور، از زبان معماری یاد کرده است که در آن عناصر نشانه‌ای در نسبتی که با هم می‌یابند (یعنی بر اساس تقابل‌ها یا همانندی‌ها) معنا پیدا می‌کنند. در یک بنا که همه چیزش به حدّ افراط ساده شده و تنها نمایانگر کارکردهاست، تقابل‌ها از میان نمی‌روند، فقط به نمایش درنمی‌آیند. کار معماری ایجاد ارتباط است، میان مکان زیست و انسان، و میان انسان با انسان. عناصر معماری پسامدرن از منش ارتباطی معماری، و در واقع از شیوه‌ی تازه‌ی ارتباط افراد سرچشمه می‌گیرند. همان منشی که در معماری مدرن انکار می‌شود. نکته‌ی مهم‌تر این است که عناصر بنا و نتیجه‌ی کار در برابر تفسیرهای متفاوت قرار می‌گیرند، و همواره بنا به ادراکی تازه از آن «بازی زبانی» که خود درونش شکل گرفته‌اند تاویل و مطرح می‌شوند.

معماری پسامدرن بر اساس تنوع، دگرگونی و تفاوت ایجاد می‌شود. اساس آن جدایی شکل از کارکرد است. «استفاده از تزیینات» که در این معماری رایج است، در معماری مدرن گناهی نابخشودنی به حساب می‌آید. در معماری پسامدرن یک ذهن آفریننده، یا آنچه لوکوربوزیه «آفرینش ناب ذهن» می‌خواند، جای خود را به نسبت متقابل معمار- استفاده کننده از بنا می‌دهد. در معماری مدرن یک معمار کاری می‌کند سخت حرفه‌ای، دقیق و تکنیکی، اما در معماری پسامدرن، معمار نمی‌تواند بدون ارتباط دائمی با استفاده کنندگان از بنا، کار کند. او کارکرد بنا را «حدس نمی‌زند»، بل مدام در عمل با آن روباروست. او به شکلی تجریدی عنوان کارکرد نمی‌دهد، بل بر اساس نیازهایی انسانی (و یکی از آن‌ها نیاز زیبایی‌شناسانه به «مورد غیرکارآ»)طرح خود را دگرگون می‌کند، و از این رو در مرحله‌ی نهایی بنای او فقط پاسخگوی نیازها نیست، بل آفریننده‌ی نیازهایی تازه، و بیانگر ضرورت ارتباط‌های انسانی جدیدی است. مثال‌های دخالت «مردم محلی» در ساختن پروژه‌های مسکن (در نوسازی محله‌ها و خانه‌های قدیمی) درمعماری پسامدرن کم نیست.

نکته‌ی مهم دیگری میان معمار مدرن و معمار پسامدرن فاصله می‌اندازد. معمار مدرن می‌کوشد که به گونه‌ای مطلق از گذشته، و به شکلی کامل و قطعی از سنت‌ها

بگسلد. او بنا به حکم قدیمی مدرنیته، کاری جز دل کندن از سنت و «گسست شناخت شناسانه‌ی کامل و مطلق» پیش روی خود نمی‌یابد. او می‌کوشد تا قاعده‌های پیشامدرن معماری را فراموش کند. و دست‌بالا برای آن‌ها ارزش تاریخی محدودی قائل شود. اما معمار پسامدرن به شکل‌های کهنه، و انواع تجربه‌های متمایز تاریخی دل بسته است، و شماری از آن‌ها را بی‌هراس از ناهمخوانی‌ها، به یک بنا راه می‌دهد. این ترکیب سبک‌ها، یا آنچه جنکس «التقاطگری رادیکال» می‌خواند[۱۸] استوار به این حکم مهم پسامدرنیسم است که نمی‌توان معنا را حاضر کرد. نمی‌توان از تمامی عناصر خواست تا تن به یک معنای یکه، قطعی و نهایی دهند. اما این خود یک قاعده نیست: قرار نیست که هر بنایی که با «اصول» معماری پسامدرن ساخته می‌شود، همواره از ترکیب سبک‌ها شکل گیرد. اما کار معمار پسامدرنیست این است که نشان دهد آن ترکیب سبک‌ها گریزناپذیر نیست، اما انکار مدرنیست‌ها از آن به هر رو غلط است. به گفته‌ی پتر آیزنمان در پسامدرنیسم سخن مسلط وجود ندارد. معماری پسامدرن هیچ قاعده‌ای نمی‌سازد که عمل کردن همیشگی بدان اجباری باشد. تنوع نه‌فقط در یک بنا، بل در مجموعه‌ی کار معماری پسامدرن حاکم است.

متافیزیک و نیهیلیسم

یوآخیم دوفلوره اندیشمند و متاله‌ای که در فاصله‌ی ۱۱۳۰ تا ۱۱۴۵ به دنیا آمد، و به سال ۱۲۰۲ درگذشت، سه مرحله‌ی تاریخ را از هم جدا می‌دانست: مرحله‌ی پدر، مرحله‌ی پسر و مرحله‌ی روح‌القدس، نخستین را ایام کفر و نیز یهودیت می‌دانست، دومی را روزگار مسیحیت، و سومین مرحله را آن می‌شناخت که مردمانش ایمان از کف می‌دهند. بالاترین پله در مرحله‌ی نخست وقتی بود که پدر با عهد عتیق حکم کرد، در سراسر دوران دوم پسر با باز خریدن گناه آدمیان بر صلیب سرنوشت همگان را تعیین می‌کند، اما در دوران واپسین ــ که درازای زمانی‌اش هم نامعلوم است ــ روح‌القدس با کفر می‌جنگد و سرانجام شکست می‌خورد، آخر زمان می‌رسد و پسر بازمی‌آید. این نگرش آپوکالیپتیک و مسیانیک، به شکلی دیگر در سده‌های بعد در آثار عارفان مسیحی و نیز در نوشته‌های عارفان یهودی تکرار شد. نگرشی است هم استوار به دوره‌بندی تاریخی و هم مفهوم فرجام و آخر تاریخی را پیش می‌کشد. اگر از جنبه‌ی مسیانیک (باور به ظهور نجات دهنده‌ی نهایی) عقاید دوفلوره بگذریم، بنیان کارش به شماری از مباحث تاریخی سده‌ی روشنگری و نیز به دوره‌بندی تاریخی ویکو نزدیک است. ویکو

نیز از سه دوران خدایی، قهرمانی و انسانی یاد می‌کرد که به ایام زوال و محنت آدمیان منجر خواهد شد. جیمز جویس هنگامی که آخرین رمانش را بر اندیشه‌ی ویکو پایه می‌نهاد، بی‌شک گوشه‌ی چشمی هم به نوشته‌های عارف سده‌ی دوازدهم داشت. خاصه که امروز روشن شده که سده‌های میانه راهنمای ذهن او بودند.

نیچه از راهی دیگر ـ جدا از ویکو، اما تا حدودی همانند جویس ـ به دوره‌بندی تاریخی دوفلوره بازگشت. تصوری که او از نیهیلیسم داشت یادآور «دوران زوال اقتدار روح‌القدس» است. ژیل دلوز با اشاره به این نسبت می‌نویسد که باید ریشه‌ی درونمایه‌ی مرکزی فلسفه‌ی نیچه، یعنی «بازگشت جاودانه» را نیز در همین باور به گردش دوره‌های تاریخی، و به ویژه در ایام زوال جستجو کرد. آنچه بازمی‌گردد و زرتشت نیچه از آن خبر مدهد موردی تکراری نیست، بل «تمایزی است که باز می‌آید».[۱۹] دلوز پیشنهاد می‌کند که بیان رندانه‌ی زرتشت را یک بار هم جدی بگیریم: قرار نیست که همه چیز درست همان‌گونه که بود و یک بار رخ داد، تکرار شود. چیزی متفاوت می‌آید، اما بنا به قاعده‌ی تکرار. از این رو در پاره‌ی دوم از قطعه‌ی سیزدهم از کتاب سوم **چنین گفت زرتشت** که عنوانش «شفا یافته» است، زرتشت می‌میرد و باز زنده می‌شود، اما او دیگر همان کسی نیست که پیش‌تر بود. کسی نیست که به زندگی دیگری بازگردد، یا کسی دیگر نیست که به همان زندگی بازگردد. همان زرتشت است که به همان زندگی بازمی‌آید. زرتشت به جانورانش می‌گوید:

> من بازخواهم گشت، با این خورشید، با این زمین، با این عقاب، با این مار، اما نه به یک زندگی نو، یا زندگی بهتر، یا زندگی همانند. من جاودانه به همین و همین زندگی، یا بزرگترین و کوچکترین چیزهایش بازخواهم گشت، تا دیگر بار بازگشت جاودانه همه چیز را بیآموزانم.[۲۰]

دلوز به حکم دانس اسکاتلندی اشاره می‌کند: «همه چیز میان دو گونه تفاوت رخ می‌دهند».[۲۱]

استعاره شکلی از تفاوت است. تمایز میان معنای لغوی و معنای استعاری. شعر گفتن شکلی از تفاوت گذاشتن است: میان جهان بخردانه و جهان شاعرانه. میان دنیایی که خرد مرزهایش را تعیین کرده و دنیایی که شعر (یا آفرینش) آن را بی‌مرز کرده است. اما شعر نشان می‌دهد که در ذات زبان تمایزی نهفته است که در «زبان و جهان بخردانه» با همان قدرت کار می‌کند که در شعر. ما در دنیا هستیم، اما با حفظ فاصله از آن، با تمایزی که خود از آن آگاهیم. به گفته‌ی دلوز کسی دیگر درون ماست، دیگری که با ما فاصله دارد، و همواره درون ما می‌اندیشد. پس بازگشت به «همین و دقیقاً همین جهان» هیچ نیست مگر بازگشت به چیزی که با جهان فاصله دارد، همان نیست، متفاوت است.

مارتین هیدگر می‌پرسد: «زرتشت نیچه کیست؟»[۲۲] آن سان که از هر قطعه‌ی کتاب نیچه دانسته می‌شود، زرتشت پیام‌آوری است، بشارتگری، خبردهنده‌ای. او از چیزی خبر می‌آورد، رسولی نیست که بگوید از حقیقتی خبر می‌آورم، مسوولی است، مدافعی است. در دفاع از چیزی (برای چیزی) خبر می‌آورد، و در واقع در توجیه چیزی است که کار می‌کند یعنی خبر می‌آورد. زرتشت بیانگر است (Für Sprecher)، مدافع است (Fürsprech). گوینده‌ای است که تاویل می‌کند، توضیح می‌دهد، هم پیام‌آور است و هم شارح، هم مفسر است و هم مبلّغ. در دفاع از چیزی حرف می‌زند. از چه چیز؟ از بازگشت جاودانی و از ابرانسان خبر می‌آورد، و از آن‌ها دفاع می‌کند. زرتشت ـ به بیان هیدگر ـ نه آموزگار اخلاق، بل آموزگار متافیزیک است. او از «رهایی» ما خبر می‌آورد، یعنی از فاصله‌ی ما با آنچه هست. از «ضدیت» ما خبر می‌آورد. از آنچه widerwill یا «ضدخواست» خوانده می‌شود. رهایی ما، رهایی از خواست نیست. زرتشت خواست را «بنیان هستی ما» می‌پندارد و چنین معرفی می‌کند. خواست قدرت را آزادی می‌شناسد و می‌شناساند. اما:

اما زرتشت به سان پیامبران کهن چنین نمی‌کند. او پیام می‌آورد، اما نه از جانب نیرویی برتر، یا خداوندگاری. او خود را برتر، تواناتر و داناتر او آنچه آموزشش را می‌دهد، نمی‌نمایاند. او تنها از ما می‌خواهد (از کسانی که بدانان آموزش می‌دهد) تا *فراتر* رویم. به زبان هیدگر فراتر رویم، Über برویم. هیدگر می‌گوید: فراتر از آن پلی برویم که اکنون روی آن قرار گرفته‌ایم. هیدگر از پل بیش‌تر می‌گوید: پل زمان است و ما مردمانیم (menchen). مردمانیم که می‌گذریم. از پل باید بگذریم، فراتر از آن برویم و خود تبدیل شویم به مردمانی فراتر رفته: Übermenchen[۲۳] یعنی بشویم ابرانسان. این انسان فراتر رفته از پل زمان، این ابرانسان، به معنای نوع برتری از انسان نیست. تنها کسی است که از پل گذشته است. کسی است که از بند زمان رها شده است. از پل گذشته اما آسمان سرپناهش همان است که بود. آسمانی که یکسان میان پل و پس از پل (فراتر از پل) مشترک است.

البته که نیچه زرتشت نیست. نیچه پرسشگر است. کسی که وجودش ناگزیر است تا از هویت زرتشت بپرسد. پرسیدن کار اوست. هیدگر می‌گوید که نیچه هیچ تلاش نکرد تا سخن خود را از بندهای متافیزیک برهاند. از این روست که قیاس زرتشت با پیامبران *عهد عتیق* (و چرا نه با پیامبر *عهد جدید*؟) مدام پیش می‌آید. نیچه می‌پرسد که هویت زرتشت چیست:

و حتی شما نیز بسا که از خود پرسیده‌اید: «زرتشت برای ما کیست؟» او را چه باید بنامیم؟ و «شما نیز چون من با پرسش‌ها به خود پاسخ داده‌اید: «آیا نوید

دهنده‌ای است؟ یا به انجام رساننده‌ای؟ فاتحی؟ یا میراث‌خواری؟ خرمنی؟ یا شخم‌زنی؟ طبیبی؟ یا شفا یافته‌ای؟ آیا شاعری است؟ یا حقیقت‌جویی؟ رهاننده‌ای؟ یا دربند کننده‌ای؟ نیک مردی؟ یا شریری؟[۲۴]

پیش‌تر، لحظه‌ای پیش‌تر، زرتشت خود گفته است:

بیننده‌ای، خواهنده‌ای، آفریننده‌ای، خود هم آینده‌ای و هم پلی به آینده و نیز دردا، همچون عاجزی مانده بر این پل: زرتشت تمامی این‌هاست.[۲۴]

سخن پسامدرن جز این نمی‌گوید: مدرنیته همان پل (یا زمان) است. پلی به آینده، یا می‌گویند که چنین است. ما که هستیم؟ می‌خواهیم از پل بگذریم. بشویم فراانسان یا ابرانسان، کسی که فراتر می‌رود. می‌خواهیم به عنوان بیننده باشیم، اما خود را «پلی به آینده» می‌دانیم. هرچه می‌گوییم به کنار، ما جز عاجزی مانده بر پل نیستیم. راهی به آن سو، به فراتر نداریم.

سخن پسامدرن ادعا ندارد که آن سوست. خود را با آنچه مدرنیته، باید بدان برسد (یا ادعا دارد که باید ــ یا می‌تواند ــ به آن برسد) یکی نمی‌داند. سخن پسامدرن بیش‌تر در همان نقش «خواهنده‌ای، بیننده‌ای» جلوه می‌کند، یعنی خودش هم عاجزی است مانده در میانه‌ی پل. آنچه سخن پسامدرن می‌گوید جز این نیست: از پل هم که بگذری، با سرپناهت چه می‌کنی؟ آسمان دو سوی پل که یکی است. فراتر می‌روی، از پل (زمان) می‌گذری، اما از آسمان که بالاتر نمی‌روی. روی سطح جلو می‌روی، اما در حجم که بالا نمی‌روی. ابر (یا ابر انسان) که نمی‌شوی. ادعای مدرنیته گزافه‌گویی است. و حتی حالا هم که چون عاجزان بر پل، در میانه‌ی پل، ایستاده، باز دست از آن ادعا برنمی‌دارد. از بحران گفتن (بحران مهمترین واژه است در لغت‌نامه‌ی پسامدرنیسم)، از جانمایه‌ی بحران گفتن، خبر دادن از ماندن روی پل است. زرتشت می‌گوید: «آه، هر زندانی دیوانه می‌شود... خشم او از این است که زمان واپس نمی‌رود». «آنچه بود» این است نام سنگی که اراده نمی‌تواند بغلتاند»[۲۵]

باز نمی‌گردیم. نمی‌توانیم بازگردیم. آن تهمت که هابرماس به اندیشه و سخن پسامدرن می‌زند، نه اینکه به زبان اندیشگران پسامدرنیسم رد شود، بل در خود می‌شکند: کسی نمی‌تواند (و در این مورد نمی‌خواهد) که بازگردد. اما کسی هست که می‌گوید در پیش رفتن چه خطرهاست، و در ادعای پیشروان چه خطرها نهفته است. اراده‌ی آزادی‌بخش، خواست پیشرفت، چون نمی‌تواند آن سنگ را بغلتاند، آزاررسان می‌شود. اراده با زمان دشمنی می‌کند. امروز ما به دیروزمان همانند است. قرار بود که فردای دیروز ما دگرگون شود، چیزی دیگر باشد. اما چیزی نشده جز امروز. پس چه دلیلی دارد که فردای ما، فردای امروزمان، بهتر از امروز باشد؟ هیدگر می‌گوید که این

سان زرتشت: «در آیین خود از ابرانسان و برای این آیین، بازگشت جاودانه‌ی هویت را آموزش می‌دهد».[۲۶] لیوتار بارها به تاکید گفته و نوشته که سخن پسامدرن را نباید با نیهیلیسم یکی انگاشت. تا اینجا هم دیدیم که بحث از درونمایه‌ی دیگر اندیشه‌ی نیچه است: بازگشت جاودانه. اکنون، به یاری هیدگر، می‌بینیم که چگونه بحث از نیهیلیسم ما را به «درونمایه‌ی دیگر» می‌کشاند.

رساله‌ی *عبور از خط* ارنست یونگر برای خواننده‌ی فارسی زبان آشناست. بیش از سی سال پیش به فارسی ترجمه شد،[۲۷] و در این فاصله چند بار تجدید چاپ شد. یونگر در این رساله از «نیهیلیسم کامل» سخن گفت و پرسید که آیا ما از آن گذشته‌ایم یا نه؟ هیدگر در مقاله‌ی «مسأله‌ی هستی» (۱۹۵۶)[۲۸] که به مناسب سالگشت شصتم تولد یونگر نوشته بود، به پرسش یونگر پرداخت:

> گزارش شما از موقعیت در پی نشانه‌هایی می‌آید که نشان می‌دهند که آیا ما از خط گذشته‌ایم، یا تا چه حدّ از آن گذشته‌ایم و قدم به بیرون از منطقه‌ی نیهیلیسم کامل نهاده‌ایم. در عنوان رساله‌ی شما *Über die Linie* واژه‌ی Über به معنای گذشتن و فرا رفتن است. با این همه، در اشاره‌ای که می‌آید Über تنها به معنای از به کار می‌رود. از خط یاد کردن و از منطقه‌ی نیهیلیسم در خود کامل. اگر ما به تصویر خط دقت کنیم، خواهیم دید که خط فضایی را رسم می‌کند که با فضای دیگری تعیین می‌شود. فضا گرد هم می‌آید. گردهم آمدن سرپناهی است بر هر چه گرد هم می‌آیند. خارج از مکان خط سرچشمه‌ی گوهر نیهیلیسم، و به کمال رسیدن آن آغاز می‌شود.[۲۹]

یونگر از عبور از خط می‌گوید، و هیدگر از خود خط. برای هیدگر فضایی بیرون از فضای نیهیلیسمی که خود را کامل می‌کند وجود ندارد. پیش از کشیدن خط می‌توان گزارشی از نسبت آدمی با نیهیلیسم داد. نکته‌ی مهم گام نهادن به آن سوی خط نیست، این یعنی از یک شکل نیهیلیسم به فراتر از آن رفتن، به شکلی دیگر از نیهیلیسم رفتن. فضا از آنِ خط است، به همین دلیل فراتر یا آن سوی خط چیز دیگری نیست. در یونانی واژه‌ی Peri به معنای از، معنای دیگری هم داشت: هدف یا فرجام. آنچه به آلمانی به آن Endzweck می‌گویند: گستره‌ی نهایت. آنجا که نمی‌توان از آن به جایی رفت. نمی‌توان دیگر از آن به جایی دیگر رفت. از خط گفتن، یعنی به نهایت «خود کامل نیهیلیسم» چشم دوختن. تصویر خط یادآور سرپناهی است که «دو جانب» را گرد می‌آورد. به هر دو جانب به یک معنا مسلط است. نیچه از خواست که حرف می‌زد، خواستن سرپناهی دیگر، چشم‌اندازی دیگر و فضایی دگرگون را مطرح می‌کرد. هیدگر در مقاله‌ی «متافیزیک نیچه»[۳۰] نشان داده که به همین دلیل برای نیچه خواست نمی‌توانست چیزی جز

«خواست قدرت» باشد.[۳۱] و این خواست قدرت ـ برخلاف نیت نیچه ـ سرچشمه‌ی اخلاق تازه‌ای بود. مفهوم نیکی (ayathon) که نیچه نیز چون هیدگر، پیدایش آن را از گناهان افلاتون و همبسته با مفهوم ایده می‌داند، به شکلی تازه (در پیکر ایده‌ای تازه) سر برمی‌آورد. یعنی سخن نیچه در قالب متافیزیک بیان می‌شود و چاره‌ای هم جز این ندارد. عبور از خط، بیانگر همین متافیزیک است. *از خط گفتن*، می‌خواهد آن ایده، آن بنیان اخلاقی‌ـ‌متافیزیکی را کنار گذارد.

خط را چنان متصور شدن که بتوان از آن گذشت، یعنی اینکه هنوز ندانسته‌ایم که گوهر نیهیلیسم کمال بخشیدن به خود است.[۳۲] و در این حالت ندانسته‌ایم که آن هستی که بنا به فرض ما باید از خط بگذرد «اشکال گوناگون هستیِ هستی است»،[۳۳] و آن را سوژه‌ای فرض کرده‌ایم که به هر دلیل جایی از خط می‌گذرد. یعنی قلمرویی تازه را چون ابژه می‌شناسد و قصد آن را می‌کند (خواستِ قدرت). اما هستی نه سوژه است و نه قصد مکانی را دارد، نه چیزی است و نه نسبت میان چیزهاست. هستی در زمان نیست. یعنی زمان متقدم بر آن وجود ندارد. پیش از هستی قلمرو «خارج از ...» وجود ندارد. زمان و هستی یکی است، و هستی نمی‌تواند از خطی عبور کند. چون این گذر از خود آن است. هیدگر با اشاره به متن قدیم‌تر یونگر *کارگران* به او می‌گوید که در این نوشته، او از نیهیلیسم جهانی (در حد سیاره‌ای) یاد کرده بود. چگونه اکنون خط برگذشتنی را ترسیم می‌کند؟ پس آن خواستِ «بسیج کامل» که در آن نوشته آمده بود، چه شده است؟ «با به کمال رسیدن نیهیلیسم، تازه پله‌ی نهایی نیهیلیسم آغاز می‌شود»[۳۴] درست به همین دلیل ما نمی‌توانیم از عبور از مدرنیته، یعنی گذشتن از خط، و رسیدن به فضایی یا روزگاری، یا امکانی یا مکانی تازه حرف بزنیم، و آن را «موقعیت پس از مدرنیته» یا به اصطلاح مشهور لیوتار «موقعیت پسامدرن» بدانیم. پسامدرنیته در بهترین حالت به کمال رسیدن نیهیلیسم یا مدرنیته‌ی پسین است. نه همچون بحث نیچه که پس از مدرنیته، به نیهیلیسم خواهیم رسید، بل همچون ادراک از «سرپناهی که دو فضا [ی دو سوی پل] را گرد هم می‌آورد». این تقدیر یا به واژه‌ای که هیدگر به کار می‌برد «موئیرا»ی مدرنیته است.

پسامدرنیسم و بحران

سخن پساساختارگرا و پسامدرن، به سنت نقادی از مدرنیته، دو مفهوم بحران و خرد را همواره با هم به کار می‌برد. خردباوری غربی یکی از شکل‌های اعتقاد به نیروی عقلانی انسانی بود که هرگز نتوانست راز بحران را توضیح دهد. جنبه‌ی اقتدارگرای خردباوری

هم در همین ناتوانی نهفته است: در برابر بحران‌ها، در حالیکه توضیحی بر آن‌ها ندارد، بر کارآیی‌های خود تاکید می‌کند، و این سان راه نقادی را می‌بندد، که زمانی خود گشاینده‌ی آن و مشوّق آن بود، و حتی در لحظاتی متکی بدان بود. لیوتار می‌نویسد که خرد «راوی اعظم» یا «راوی اصلی» بوده است. و صفت اعظم یادآور «مفتّش بزرگ» داستایفسکی است. اکنون تک‌گویی این راوی به پایان رسیده است. پسامدرنیسم یعنی رهایی از شر این راوی و روایت یا تک‌گویی. اکنون می‌توانیم راحت‌تر دریابیم که نه‌فقط خردباوری سده‌های گذشته، بل خرد تنها یکی از راویان بوده، تازه چندان هم روایتگر خوبی نبوده است. شاید برای کسانی، در لحظاتی، چیزهای خوبی روایت کرده باشد، اما به هر رو یکی بوده میان دیگران، هرچند مقتدرتر (یعنی توجیه‌کننده‌ی بهتر اقتدار) بوده است. پس او را یگانه راوی معرفی کردند. میشل فوکو از راویان دیگر خبر آورده و حتی اگر نقد دریدا به او را بپذیریم، به هر حال این نکته باقی می‌ماند که فوکو، اگر نه برای نخستین بار، اما به کامل‌ترین شکل ممکن بیان، آوای راوی دیگری، یعنی دیوانگی، را پژواک داده است. فوکو یک بار گفت: «هیچ کدام از اشکال خردباوری را نمی‌توان با خود خرد یکی پنداشت». و اساس حرفش این است که «خرد یکی از شکل‌های خواست دانایی بوده است».[۳۵] پس خردباوری به زبان دریدا، «پیوستِ پیوست» است. به خرد وابسته است (و به یاری آن توجیه می‌شود) که خود وابسته است به خواست.

اکنون به پیشنهاده‌ی اصلی «فهم پسامدرن» بازگردیم: بحران. این بحران شاید چنان که هوسرل گفته بحرانی معنوی باشد، شاید هم آن حالت آخر زمانی مورد نظر آدورنو را بازتابد، شاید به همان سادگی که هابرماس می‌گفت از قراردادها ناشی شود و به بحران مشروعیت خلاصه شود، اما از هر راه که برویم (اگر راه را طی کنیم) درمی‌یابیم که بحرانی است در ناتوانی بیان، در به بیان نیامدن معنا، در غیبت معنا. وقتی می‌پرسند: سرانجام تفاوت مدرنیسم و پسامدرنیسم در چیست؟ دشوارترین سئوال را مطرح می‌کنند، زیرا اختلاف در مورد همان مفهوم تفاوت است. پاسخ می‌دهیم: بستگی دارد که مقصود شما از تفاوت چه باشد. مقصود پسامدرنیسم از تفاوت، فاصله‌ی ناگذشتنی است میان معنا و بیان، یعنی ناتوانی در ارائه‌ی مقصود. به زبانی کهنه می‌توان گفت که تمایز میان گوهر و معناست.

می‌دانیم که فوکو، بارت، لاکان و بسیاری از ساختارگرایان به سنت فرمالیست‌های روسی، تمایزی قائل بودند میان معنای متن و نیّت مولف. نمی‌پذیرفتند که معنای متن همان باشد که مولف آن خواسته است (یا در متن گنجانده است). شاخه‌ای معتبر از اندیشگران هرمنوتیک مدرن نیز بر این باورند. این دو دسته، از دو راه به نتیجه‌ای واحد

رسیده‌اند: برای کشف معنای متن باید از تحلیل با یاری گرفتن از روش‌های زبانشناسانه به کشف معنای پنهان می‌رسد (باور ساختارگرایی در نخستین دوره‌اش)، و یا به یاری تاویل‌های مخاطبان متن، معناهایی تازه آفریده می‌شوند (باور پیروان آیین هرمنوتیک مدرن). ضرورتی ندارد که اینجا دلایلی را که معتقدان به این نتیجه در صحت احکام خود ارائه کرده‌اند برشمارم. این کاری است که در چند نوشته‌ی دیگر انجام داده‌ام. اما نکته‌ی مهم در بازنگری پسامدرنیست‌ها به این نتیجه مطرح می‌شود که نمی‌توان از آن گذشت: آنان به ساختارگرایان ایراد می‌گیرند که روش کارشان اختراع معناست و نه کشف، و به پیروان هرمنوتیک مدرن ایراد می‌گیرند که اختراع خود را جدی پنداشته‌اند، و ندانسته‌اند که «متن از معنا شدن می‌گریزد». راست است که متن افقی گشوده است به معناهای بی‌شمار، اما درست به همین دلیل همواره می‌توان از راهی تازه به معنایی دلخواه رسید. این شک‌آوری مطلق پسامدرنیسم به پیشنهاده‌ی اصلی آنان، یعنی «بحران معنا» بازمی‌گردد. در واقع به یاری ویتگنشتاین می‌گویند متن پهنه‌ی بازی‌های زبانی بی‌شمار است. معنا در این بازی‌ها نقش سازنده‌ای ندارد، قاعده‌ای است که هر بازی ارائه می‌کند، یا نتیجه‌ای است. یک بازی متن آن است که مولف خواسته و پیش کشیده، بازی دیگر آن است که مخاطبی مطرح می‌کند، بازی سوم را مخاطب سوم پیش می‌کشد که نیّتی فرضی را به مولف نسبت می‌دهد و ... نه بازی مولف به معنا می‌رسد (و در این مورد حق با ساختارگرایان و پیروان هرمنوتیک است)، و نه بازی متن به معنا می‌رسد (در این مورد حق نه با ساختارگرایان است و نه با پیروان هرمنوتیک). نه بازی مخاطب، و نه هیچ بازی دیگری. هر بازی قاعده‌ای دارد و معنایی، اما نباید آن معنا را جدی گرفت، و نباید به آن بسنده کرد. نباید آن را به راستی معنا پنداشت. مفاهیمی که به کار می‌گیریم، در پیکر نشانه‌های زبانشناسانه بیان می‌شوند، اما از آنجا که زبانمان شفاف نیست، و چون مرز دنیایمان را زبان تعیین کرده است، دانستنی نیستند. نه آن مرز دنیای ما شناختنی است، نه پهنه‌ی دنیای مفهومی، شناختی و زبانی ما. ما فقط می‌توانیم با مفاهیم و زبان بازی کنیم و معناها را بسازیم. اما نباید آن‌ها را آنقدر جدی بگیریم که ادعای شناخت کنیم.

بار دیگر به سهم ناسازه اشاره می‌کنم. این سهم را دست‌کم نگیرید. آنکه می‌گوید: «هیچ ایقانی وجود ندارد»، آیا خود به این جمله یقین دارد یا نه؟ آن کس که می‌گوید «فقط گزاره‌های از نظر تجربی آزمون‌پذیر قابل اثبات و نفی هستند» آیا همین گزاره را می‌تواند از نظر تجربی بیآزماید، تا دریابد که راست است یا نه؟ آن که می‌گوید «معنای نهایی وجود ندارد» این حرف خودش معنایی دارد، یا نه؟ می‌توان هر یک از این گزاره‌ها را حکمی قطعی پنداشت، می‌توان چنین نکرد. موارد یقینی ما در نظام نشانه‌ها (و درگام

نخست در نظام نشانه‌های زبانی) مطرح می‌شوند، اما نشانه‌ها که «بی‌طرف» نیستند. آن فاصله‌ی نشانه و معنا (فاصله دال و مدلول، فاصله‌ی مدلول‌ها چون تصورهای ذهنی افراد) را چه کنیم؟ سخن پسامدرن چون از این ناسازه باخبر شده، خیلی آسان می‌گوید: پله‌ای وجود داشت که در آن سوژه از ابژه آگاه می‌شد. یعنی از علم خود به جهان خارج حرف می‌زد. پله‌ی دومی وجود داشت که در آن سوژه‌ی آگاه، از آگاهی خود آگاه می‌شد، به زبان هگل خودآگاه می‌شد، یا به زبان فیلسوفان علم «خوداندیش» می‌شد. پله‌ی سومی وجود داشت که سوژه در آن از ناآگاهی خود آگاه می‌شد. می‌فهمید که چرا نمی‌فهمد، یا چگونه نمی‌فهمد، یا آنچه نمی‌فهمد چه نقشی دارد، در آنچه خود می‌پندارد که می‌فهمد، و نیز در کنش‌هایش. این سه پله را می‌توان به ترتیب چنین خلاصه کرد: ۱) آگاه شدن از ابژه ــ که ادعای فلسفه‌ی تجربی، تحلیلی و آمپیریک است ۲) آگاه شدن از آگاهی ــ که ادعای ایدالیسم و خردباوری انتقادی است ۳) آگاه شدن از ناآگاهی، که از کانت تا فروید، موضوع بحث بوده است. سخن پسامدرن «پله‌ی چهارم» است: ناآگاهی از ...؟ یعنی یک بار دیگر پس از شک‌آوران یونان باستان «دیگر نمی‌دانیم». حتی از پله‌ی سومی که می‌دانستیم نمی‌دانیم هم گذشته‌ایم و حالا نمی‌دانیم. پله‌ی سومی حدّی از دانایی را در خود مفروض داشت، از چیزی ــ وجود ناآگاهی ــ باخبریم، اما پله‌ی آخر انکار دانایی است، و چون نمی‌دانیم هم این پله‌ی چهارم بی‌معنا می‌شود و هم پله‌های اوّل تا سوم... پس برمی‌گردیم به آغاز کار: به آنجا که فکر کردیم چون می‌دانیم که فکر می‌کنیم هستیم، به آنجا که سوژه را ساختیم. به آغاز بحران برمی‌گردیم، بحرانی که هستی را از دانایی استنتاج می‌کرد، و به همین دلیل هم به گفته‌ی فوکو «ساختن سوژه دردش را دوا نکرد».

نیچه، هیدگر و دریدا، هر یک به گونه‌ای سویه‌ی شکننده‌ی ویرانگر خودآگاهی را نشان داده‌اند. هرکدام به شیوه‌ی خود نشان داده‌اند که خطاهای کهن در خودآگاهی استوار به خردباوری باقی مانده‌اند. نیچه از مسیحیت می‌گوید، هیدگر از متافیزیک و دریدا از کلام محوری. هر سه جنبه‌ی مطلق‌گرایی دارند که از آن‌ها جدا شدنی نیست. نیچه میان نیهیلیسم و خواست قدرت، هیدگر میان دو لبه‌ی تقدیر مدرنیته، راه‌هایی می‌دیدند جدا از هم و متمایز. اما دریدا نشان می‌دهد که آینده تنها آن‌سان که می‌تواند باشد، خواهد بود: چون خطری عظیم. نیچه می‌نوشت: «زمان را بر اساس روزهای نحسی محاسبه می‌کنند که این تقدیر آفریده، از نخستین روز مسیحیت، چرا از آخرین روزش حساب نکنیم، یعنی از امروز؟»[۳۶] دریدا در پی هیدگر نشان می‌دهد که نمی‌توان محاسبه را بر اساس حضور معنا پایه نهاد. هر روز که آغاز می‌شود، روز نحسی خواهد شد.

پل ریکور (و تا حدودی رولان بارت) تاریخ رابه گزارش یا روایتی تبدیل کردند. لیوتار آن را از راهی یکسر جدا از نظام هگلی (و در واقع در تقابل کامل با آن) به خرد تبدیل کرد. خرد رخدادها یا «فرامتن» به معنای متنی درباره‌ی متن. فلسفه در این میان «مشروعیت این فرامتن» است، یا «تلاش برای ایجاد مشروعیت» است. گزارش یا حکایت روشنگری را مدرن می‌نامند، گزارشی درباره‌ی این گزارش، انگار متنی درباره‌ی متن یا «فرامتن» را پسامدرن می‌نامیم.[37] پیدایش (و عرصه‌ی اقتدار) این فرامتن به زمانی که متن کامل شده باز نمی‌گردد، بل به آن دوره‌ی نزدیک‌تری مربوط می‌شود که قاعده‌های بازی در سخن، یا به گفته‌ی لیوتار در علم، ادبیات و هنرها دگرگون شد، و این دگرگونی بیشتر «بحرانی در گزارش» بود، بحرانی که از همان آغاز مدرنیسم (چون خودآگاهی مدرنیته) وجود داشت، اما دیز به گونه‌ای کامل آشکار شد. اینجا مقصود از مدرنیسم به دقت آن مجموعه‌ی آیین‌های هنری است که در فاصله سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۹ پدید آمدند. و سال سی و نه، سال به پایان رسیدن *Finneyans wake* است.

آن دورانی، که ما در سخن زیبایی‌شناسانه روزگار مدرنیسم می‌خوانیم، و بسیاری از آن به عنوان «پیروزی مدرنیته» یاد می‌کردند، در واقع روزگار پیدایش سخنی است نقادانه درباره‌ی مدرنیته. می‌توان آن را «مدرنیته‌ی پسین» یا «آستانه‌ی پسامدرن» دانست. این هسته‌های آغازین که در نوشته‌های نیچه آشکار شدند، تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۵۰ نتایج خود را جز در آثار هیدگر آشکار نکردند، و این دهه همان است که به گفته‌ی لیوتار «در آن، دانایی شکل عوض کرد» و جامعه‌ی صنعتی به قلمرو پساصنعتی گام نهاد و معماران از پسامدرنیسم یاد کردند.

ابهام پسامدرن ــ که هیچ نمی‌توان انکارش کرد ــ زاده‌ی این «تاریخ» و این آشکارگی نتایج است. مدرنیته به فرجام می‌اندیشید، هرچند روشنگران از امروز حرف می‌زدند و کانت این نکته را با ستایشی آشکار تکرار کرده، اما این امروز به آینده (و به موقعیتی آرمانی) وصل بود. اندیشه‌ی انتقادی بدون این فرجام ــ دستکم به آن معنایی از نقادی که ایدالیسم آلمانی مطرح می‌شد ــ وجود نمی‌داشت. در مقابل این آینده‌نگری مدرنیته، پسامدرنیسم سویه‌ی پراگماتیک دارد، از فرجام دور است و در قاعده‌بندی کار فکری توانایی ندارد. دلبستگی به بازی زبانی که ویتگنشتاین در ***پژوهش‌های فلسفی*** مطرح می‌کرد، ریشه در همین ناتوانی دارد. هر بازی خودش را «توجیه می‌کند»، بی‌نیاز از توجیه خردباورانه. لیوتار می‌گوید که ما به «سازماندهی درست زبان» یعنی به «قاعده‌های انتقال معنا» نخواهیم رسید، به این دلیل که معنایی در میان نیست که منتقل شود. اینجا لیوتار از استعاره‌ی «ابر» سود جسته است. طبیعت، علم، جامعه و زبان در این استعاره همسانی و یکرنگی می‌یابند. همانطور که هر روایت در ابری (ترکیبی

دگرگون شدنی و نامتعیّن) از عناصر روایی شکل می‌گیرد، ابری که یکسان نمی‌ماند و مدام شکل عوض می‌کند، نظام معنایی نیز دگرگون شدنی است.[۳۸] ابر مثالی است از نظامی ناپایدار، نظامی که عناصرش (شناختن ریزترین واحدهاش یا به زبان لیوتار micrologie آن) باقی می‌مانند، اما به هیات‌های گوناگون.

بحث لیوتار درباره‌ی زبان نه از دیدگاه مکتبی زبانشناسانه و نه از زاویه‌ی سخن فلسفی ارائه شده است. نقدی است به نشانه از این دیدگاه که «سخن نشانه شناسانه، همواره خود را همچون سخن آشکار می‌کند»[۳۹] سخن مدرن میان زبان و دانایی رابطه می‌یابد. به ویژه در نیمه‌ی دوم این سده «تکنیک و علم این رابطه را پذیرفته‌اند»، اما امروز ما نه از زبان، که از «زبان‌ها» حرف می‌زنیم. یعنی نظریه‌ی ارتباط نقشی مهمتر از نظریه‌ی زبانشناسانه یافته است، چون ارتباط انسانی دشوارتر شده است. نظریه‌ی ارتباط گونه‌ای «فرازبان» است، به معنای سخنی با قاعده‌های زبانی درباره‌ی زبان‌ها. این دگرگونی نتیجه‌ای منفی به بار آورده است. امروز بیشتر مردم در جیب خود مترجمی دارند با هزار و پانصد واژه در حافظه‌اش.[۴۰] این یک معنا دارد: ارتباط با حداکثر هزار و پانصد واژه ممکن شده است. زبان کارکرد زیبایی شناسانه‌اش را از دست داده است. کارکردی که وابسته بود به نظریه‌ی ادبی (Poetique)، پنهان اما سخت با اهمیت بود، لیوتار از «نظریه‌ی سکوت» یاد می‌کند. انگار به روزگار پیش از سوسور بازگشته‌ایم (بازگشت واژه‌ی منفور پسامدرنیسم است). آیا در این جهان که از نظر گنجینه‌ی واژگان چنین تهیدست شده، و از دیدگاه نظری هیچ ندارد که ارائه کند، می‌توان از نسبت زبان و دانش یاد کرد؟ در جامعه‌ی انفورماتیک، دانش «انفورمیزه» می‌شود. دانش زبان، و حتی نیاز بدان، از یادها می‌رود.[۴۱] لیوتار به تلخی می‌نویسد که «دیگر به آسانی می‌توان روزی را متصور شد که دانش به گردش درآمده باشد، درست چون پول».[۴۲] دانش «بی‌خاصیت» (افونکسیونل) می‌شود. کافی است که رنگ متمایز اسکناس‌ها را بشناسی.

با بی‌اهمیت شدن زبان و دانش، دشواری از حدّ سیاسی یا اجتماعی به حدّ اخلاق منتقل می‌شود. به ظاهر، پسامدرنیسم هم ناتوانی ارتباطی را یک مشکل اخلاقی می‌شناسد. اما باید در این مورد بیشتر دقیق شد. ناتوانی در ایجاد ارتباط از همان موقعیتی نتیجه می‌شود که ارتباط را چون «مبارزه» نمایانگر می‌کند.[۴۳] در عرصه‌ی شک‌آوری و ندانستن گوهری پنهان، یعنی در موقعیت آگنوستی‌سیسم، جایی برای اخلاق نمی‌ماند. این «دشواری اخلاقی» را لیوتار به بحث گذاشته است. جنبه‌های گوناگون آن در واپسین کتابی که تا امروز منتشر کرده یعنی ***اخلاق پسامدرن*** مورد بحث است.[۴۴] این «دشواری را با بحث هابرماس در زمینه‌ی «اخلاق ارتباطی» قیاس کنیم: در اخلاق ارتباطی، رابطه به کنش گفتاری و سرانجام به گفتار تبدیل می‌شود. در بحث لیوتار

نکته‌ی مرکزی فرازبان است، یعنی آن زبانی که درباره‌ی زبان است. درباره‌ی زبان‌هایی که ارتباط را ناممکن می‌کنند. آن زبانی که «در خود امکان سخنی زیبایی‌شناسانه را نهفته و پنهان دارد». در زبان است که می‌آفرینیم، و نه آن سان که مدرنیته وانمود می‌کند در گفتار، یعنی «در امکان حضور معنا».[۴۵] آفرینش رها از سوژه‌ی زبانشناسانه، وابسته است به سخن. پس گزاره‌ها مهم است و نه «کنش گفتاری». مجموعه‌ای از گزاره‌ها، و نه ارتباط کلامی. توانش نه کنش. اخلاق ارتباطی هابرماس تسلیم از میان رفتن توان درونی و زیبایی‌شناسانه‌ی زبان شده است. آنچه میان مردم، در گفتار هر روزه می‌گذرد ارتباطی ناکامل است. هابرماس آن را «آرمانی» می‌کند. مردمان به معنا نمی‌رسند، تمامیتی دروغین را به جای معنا می‌آفرینند. هابرماس تسلیم این «نسخه‌ی بدل معنا و واقعیت» می‌شود. هابرماس «منطق بی‌معنایی» را درک نکرده است. همان ناتوانی در رسیدن به معنا، که از آن با اصطلاح نارسای آگنوستی‌سیسم یاد کردم، ناتوانی را در «روایت کردن» موجب می‌شود. لیوتار می‌نویسد که گزارش روایی، گزارشی است برای فراموش شدن، همانطور که ما در کار شنیدن (یا خواندن) روایت «بسیاری چیزها» را فراموش می‌کنیم.

به مفهوم پسامدرن بازگردیم. لیوتار در کتاب ***توضیح پسامدرن برای کودکان*** می‌نویسد که با توجه به تداوم آفرینش هنری درمی‌یابیم که هر دستاورد تازه و مدرنی نسبت به آنچه پیش‌تر بوده «پسامدرن» محسوب می‌شود، یعنی پیش از آن که مدرن باشد، نسبت به «مورد مدرن پیش از خود» پسامدرن است:

> سزان کدام فضا را به مبارزه می‌خواند؟ فضای امپرسیونیست‌ها را. پیکاسو و براک به چه چیز حمله کردند؟ به فضای سزان. دوشان در سال ۱۹۱۲ از کدام پیش‌نهاده‌ای گسست؟ از آنچه می‌گوید پرده‌ی نقاشی، حتی اگر کوبیستی باشد، باید آفریده شود. بورن پیشنهاده‌ی دیگری را که به گمانش از کار دوشان جان سالم به در برده بود مورد سئوال قرار داد: جایگاه بیانگری اثر را. و با شتابی شگفت‌آور «نسل‌ها» از یکدیگر پیشی می‌گیرند. یک اثر فقط زمانی مدرن به حساب می‌آید که نخست پسامدرن بوده باشد. بدین سان پسامدرنیسم نه در پایان مدرنیسم که در پله‌ی زایش آن قرار دارد.[۴۶]

جیانی واتیمو که شاگرد هیدگر و گادامر است و بیش‌تر در پهنه‌ی هرمنوتیک می‌اندیشد تا در زمینه‌ی پسامدرنیسم، می‌کوشد تا گوهر مدرنیته را بیابد، و بحث او همانندی‌ها دارد با بحث لیوتار: «مدرنیته دورانی است که در آن مدرن بودن یک ارزش است. می‌توان گفت که ارزش بنیادینی است که تمام ارزش‌های دیگر بدان بازمی‌گردند».[۴۷] این تعریف، یادآور تعریف‌های قدیمی است که مدرنیته را با دنیایی شدن و افسون‌زدایی همراه می‌دید. بیانی که پس از ماکس وبر «باور به پیشرفت و تازگی و امروزگی» در آن نقش

مهمی ایفاء کرده است. مدرنیسم با خواست «زیبایی‌شناسانه کردن زندگی» آغاز شد. حتی به گفته‌ی بودلر «تلاشی بود برای تسلط هنر بر قلمروهای دیگر زندگی». درست به همین دلیل با «شور و شوق آینده» همراه می‌شد. نگاه به آینده، خواست رسیدن به نهایت، بنیان آفرینش هنر مدرن بود در آغاز سده‌ی بیستم فوتوریسم عنوانی را به خود اختصاص داد که نمایانگر گرایش اصلی و ژرف تمامی آیین‌های زیبایی‌شناسی مدرن بود. واتیمو می‌نویسد که «نگاه به آینده» امروزِ مدرنیته را می‌ساخت.[۴۸] اما می‌توان در این آینده‌نگری و به گونه‌ای خاص در فوتوریسم، جلوه‌ای از «استراتژی پسامدرن» را بازیافت: آرزوی تمام شدن این دوران را. یعنی آرزوی به پایان رسیدن روزگاری را که با «شناخت‌شناسی» آغاز شد، و در بنیان خود زیبایی را شناختنی می‌پنداشت. به نظر واتیمو پایان مدرنیته یعنی پایان شناخت‌شناسی.[۴۹] و این پایان «زبان یکه‌ی فلسفه» هم هست. «متون بزرگ کلاسیک فرهنگ اروپایی ما» یکایک اعتبارشان را از کف می‌دهند. اکنون تنها می‌توان با آنان گفتگو داشت: «مکالمه‌ی با ایام دیرینه»[۵۰] اما برای ادامه‌ی یک گفتگو باید طرفین برابر باشند. پذیرش برابری یعنی انکار برتری و پایگان. هیوم یا اسپینوزا برتر از مخاطبان فرهیخته‌ی روزگارشان بودند. همواره آثار آنان را با این فرض می‌خوانیم. نیچه و هیدگر فلسفه را به یک معنا «نامقدس» کردند. آنان با طرح تاریخ متافیزیک راه مکالمه‌ی برابر را با «کسانی که تا دیروز استاد شناخته می‌شدند» گشودند. درست به همین دلیل واتیمو آنان را «فیلسوفان پسامدرن» می‌خواند.[۵۱] آنان چنین فیلسوفانی هستند، نه به این دلیل که از زوال مدرنیته یاد کرده‌اند، بل به این دلیل که سخنی داشته‌اند درباره‌ی سخن مدرن، سخنی که نه زندانی مدرنیته است و نه زندانی «امر مقدس». سخنی که امروزگی و نوآوری را ارزش نمی‌داند، زیرا حضور سنت‌های عهد عتیق را در آن‌ها بازمی‌شناسد. نیچه و هیدگر هرمنوتیک فراسخنی درباره‌ی سخنِ پایان مدرنیته را آفریده‌اند. به همین دلیل مفهوم هیدگری «گذر» چنین اهمیت دارد. یعنی آن چیزی که دریدا dépassement خوانده‌است: کنار زدن، رد کردن، گذشتن از... نیچه برای «از بین بردن مدرنیته» پیشنهاد می‌کرد که «گرایش درونی آن را رادیکالیزه کنیم».[۵۲] اما رادیکالیزه کردن لزوماً به معنای پذیرش نیست، لزوماً هم به معنای نفی و انکار نیست. در واقع، ما نه در کنش انکار و در نفی کردن، بل با کنش قتل وارد روزگار پسامدرنیسم شده‌ایم. به جای اجرای پیشنهاد نیچه، با مدرنیته همان کاری را کردیم که او با گذشته و سنت می‌کرد. قتل، به گفته‌ی داستایفسکی «کنشِ امروزگی» است. مدرنیته با قتلی آغاز شد که مجنون *دانش شاد* از آن با فریاد یاد می‌کرد. نیروی متعالی را کشتند، و انسان را نیروی متعالی خواندند. در واقع ایده‌ی تعالی و استعلاء از میان رفت، و فلسفه (در مثال عالی هوسرل) نشان داد که در یادآوری سوژه‌ی استعلایی زبانی دارد نوستالژیک.

مرز سخن مدرن

نیچه از زبان برای شکستن زبان سود می‌برد. او از قاعده‌های بیان، مجازها، سبک‌ها، ناسازه‌ها و خوداندیشی‌های زبان انسانی سود می‌جست تا این «ساختمان عظیم» را در هم بشکنند. کاربرد واژگان ساختمان و بنا، و واژگانی که در پی آن‌ها می‌آیند، چون شالوده، ویرانه، ساختار، سرپناه و ... همچون مجازهایی که در حق مفاهیم و «پدیدارهای فلسفی» در کل و سخن فلسفی درباره‌ی زبان، به گونه‌ای خاص به کار می‌روند، در فلسفه‌ی سده‌ی آخر رایج بود. نیچه، دیلتای، و سیمل تمثیل ویرانه را به کار برده‌اند. از هیدگر (که راز هنر را به راز معبدی باستانی همانند دانست) تا فوکو (که دیرینه‌شناسی را نه سند یافتن بل دقت به «بناهای قدیمی» دانست) این بیان مجازی نسبت قدیمی میان معمار و فیلسوف را یادآور می‌شود. دریدا در یکی از نخستین مقاله‌هایی که منتشر کرد، نوشت:

> برجستگی و طرح ساختارها آنجا روشن‌تر به نظر می‌آیند که محتوا (که انرژی زنده و فعال معناست بی‌طرف یا خنثی شود. درست چون معماری شهری خالی از مردمان و متروک، که به دلیل فاجعه‌ای طبیعی یا هنری به استخوان‌بندی [یا شالوده‌ی] خود تقلیل یافته باشد. شهری که دیگر هیچ کس در آن زندگی نمی‌کند، اما به سادگی هم فراموش نشده است، بل [هنوز] با معنا و فرهنگ اشغال شده است.[۵۳]

در این تمثیل دریدا چند نکته‌ی مهم هست: ۱) معنا به زندگی، به وجود فعال ابژه‌ها وابسته نیست. در شهری ویران، استخوان‌بندی از زندگی گذشته (یا عدم حضور «وجود فعال») خبر می‌دهد، اما تصوری از معنا را نیز همراه دارد. ۲) کشف استخوان‌بندی ابژه، یعنی فهم شالوده‌ی بنیادین آن، بدون شکستن آن ممکن نیست. باید موقعیت کارکردی موجودش از میان برود، تا توان‌های کارکردی دیگرش آشکار شود. ۳) شکستن شالوده‌ی ابژه، به فاجعه‌ای طبیعی یا غیرطبیعی همانند است، به زلزله‌ای یا بمبارانی.

متن یا ابژه را از «مردمان» یعنی از معناهای فرض‌اش، از کارکردهای معناشناسانه‌ی عناصرش، خالی کنیم. آنگاه می‌توانیم به موقعیت‌های پنهان که سازنده‌ی شالوده و بنیان متن هستند دقت کنیم؛ وقتی جنبه‌ی کاراً و عملی متن کمرنگ و یا حتی حذف شده است. یعنی روش‌های بیان، مجازها، استعاره‌ها، شگردهای شعری و ... دیگر به کار نمی‌آیند و زبان خالص، بیرون از معناهای تحمیلی یا آن دسته از معناها که به متن نسبت داده شده‌اند، جلوه می‌کند. پیشنهاد دریدا، چون فرمالیست‌های روسی «دقت به خود متن» است، اما او در این حکم تاکید را بر دقت می‌گذارد، نه بر متن، و می‌گوید که چیزی

بیرون از متن وجود ندارد. چون بیرون از متن نمی‌توان به چیزی دقت کرد. پس تمامی معناهای تحمیلی را حذف می‌کنیم. تنها، نیت مولف و موقعیت‌های تاریخی، روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه را حذف نمی‌کنیم، بل هر شکل «نسبت دادن» حذف می‌شود. آسان می‌توان دانست که این گونه طرح ضرورت شالوده‌شکنی متن هیچ نیست مگر ادامه‌ی منطقی تقلیل پدیدارشناسانه‌ای که هوسرل می‌طلبید. یعنی به اپوخه یا «پیش‌فرض زدایی» رسیدن و تمامی موارد زائد را از «خود ابژه» جدا کردن.

پتر آیزنمان معمار هم چنین پیشنهادی دارد. او هم چون دریدا می‌گوید که تقابل‌های دوتایی را کنار بگذاریم (تقابل‌های میان ساختار و تزیینات ـ دکوراسیون ـ، میان تجربه‌گرایی و شکل دادن، میان شکل و کارکرد و ...). به این کنار گذاشتن تقابل‌های دوتایی به معنای از کف رفتن قاعده‌های شناخته‌شده‌ی معماری نیست، کشف این قاعده‌هاست وقتی معناهایی می‌سازند، جدا از آنچه یگانه معنای آن‌ها فرض می‌شود.[۵۴] این که ما فضای معماری را به متن همانند بدانیم در سخن ساختارگرایی پیشینه دارد. همانندی شهر و متن در نوشته‌های رولان بارت آمده است. اما دریدا کنش معماری را با کنش نوشتار همانند می‌داند. او با اشاره‌ای به کلام نیچه در آنک انسان که پرسیده «چرا من چنین کتاب‌های خوبی نوشته‌ام؟» می‌پرسد: «چرا آیزنمان چنین خوب می‌نویسد؟».[۵۵] نوشتن در سخن کلام محور «پیوستِ پیوست» است، میان کلام گفتاری و معنا فاصله‌ای است، میان نوشتار و گفتار هم فاصله‌ای است. به بیان افلاتون نوشتار دو بار از معنا دور می‌شود. دریدا از این فاصله‌ی «نظری» نتیجه می‌گیرد که معنا وجود ندارد. برای ارتباط است که ما معنا و فاصله را اختراع می‌کنیم. گراماتولوژی «علم به این اختراع» است، همانطور که در تمثیل شهر متروک و خالی، آن فاجعه ـ هرچه بود ـ علم به شالوده، و به بنیان روابط منطقی، معناشناسانه و در نهایت علم به اختراع معنا را آفرید.

پس در مرز سخنی که در بنیان خود متافیزیک حضور را بازمی‌تاباند، می‌ایستیم. به این اعتبار دریدا هرگز نپذیرفت که شالوده‌شکنی به معنای گسست از سخن فلسفی مدرن باشد. می‌دانیم که این سخن استوار است به متافیزیک حضور، یعنی سخنی «کلام محور» است. اما تنها با کار کردن در محدوده‌ی این سخن و نقد از آن می‌توان تمامی آنچه راکه نتوانسته به بیان آید (یا دانسته شود، یا فرض شود، یا حضور یابد) کشف کرد. درست مثل زرتشت که ناگزیر خلوتگاه خود را در اوج کوهستان ترک کرد، اما راهی نیافت تا به میان مردمان رود و «خطر کند». پس آن ستایش ژرف را نثار بندبازی کرد که خطر کرده است.

پیشنهاد دریدا گسست از سخن مدرن، یا ابداع سخنی تازه، یعنی رسیدن به بدیلی خودساخته، مجموعه‌ای باز فراهم آمده از منطق استدلالی، نیست. نیچه و هیدگر هم در

چارچوب پذیرفته شده‌ی سخن مدرن کار کردند. تنها با قرار دادن خود در این چارچوب می‌توان همچون دریدا (در مقاله‌ی «اسطوره‌ی سپید») اشاره کرد به آنجا که نیچه نتوانست میان مجازهای بیان فلسفی و مفاهیم فلسفی تفاوت گذارد. یعنی به این پندار (استوار به متافیزیک حضور) درافتاد که مفهوم (مدلول گزاره‌های فلسفی) به بیان درمی‌آید، اگر نه به زبان، دستکم در فکر، و ندانست که میان مفهوم و بیان (کلام ذهنی) چه فاصله‌ی ناگذشتنی‌ای وجود دارد.[۵۶] باری به یاری سخن فلسفی مدرن، می‌توان با خود آن جنگید (مثل جنگ با دنیا، با زبان، با متن). دریدا به ویژه در واپسین نوشته‌هایش تاکید دارد که شالوده‌شکنی نمی‌تواند از درون طرح مدرنیته بگریزد. حتی وقتی که می‌خواهد بنیان سست استدلال‌های آن را نشان دهد، یا بر تناقض‌های درونی‌ای انگشت گذارد که مفاهیم به هم پیوسته در این طرح را ساخته‌اند. شالوده‌شکنی همواره به پیش نهاده‌های فلسفی مدرنیته اندیشیده است، اندیشیدن به آن‌ها از هم‌سخنی با آن‌ها جدا نیست، هم‌سخنی نه به معنای پذیرش نتایج مکالمه، بل به معنای «تلاش در بیرون کشیدن امکانات از دل این یک امکان». از راه این هم‌سخنی با متون روشنگری و مدافعانش، نقادی و شالوده‌شکنی (تحلیل) یکی می‌شوند. وگرنه، کار به شکلی از بازی با واژگان ختم می‌شود. بازی با واژگان بد نیست. هر متن گونه‌ای بازی با واژگان است. هر معنا قاعده‌ی بازی تازه‌ای را نشان می‌دهد. هر تاویل، اختراع قاعده‌ای جدید است. اما اگر این بازی بخواهد دانسته شود، باید توضیح داده شود. کسی را با امکان قاعده‌های بی‌شمار آشنا کند. مکالمه با ethos یا اخلاق روشنگری امکان می‌دهد که باور مرکزی‌اش به «حضور معنا» بی‌اعتبار شود.

شالوده‌شکنی یعنی خواندن متنی چنان‌از نزدیک که تمایزهای مفهومی ــ تفاوت‌هایی که متن بر اساس آن‌ها استوار است ــ سست شوند و از بین بروند. معلوم شود که این تمایزها، از آغاز نامنسجم بودند و استوار بر ناسازه‌ها. بدین سان متن ضابطه‌ی درونی خود را، ضابطه‌ی تمایزگذاری میان مفاهیم را از دست می‌دهد. شالوده‌شکنی این نیست که در مورد یک متن خاص این عدم انسجام را نشان دهیم. این را ناقدان بسیاری با «روش‌های گوناگون» در مورد بسیاری از متون انجام داده‌اند. ادعای دریدا این نیست که این کار را می‌توان در مورد هر متنی انجام داد. هر متنی که متافیزیک حضور شالوده‌اش را شکل بدهد، و تعیین کند. پس می‌بینیم که روش شالوده‌شکنی نوعی «به خود اندیشی» هم هست. یعنی، متن خود را می‌خواند، و آن معناهایی را که بر اساس متافیزیک حضور ارائه شده‌اند کنار می‌گذارد، و امکانات «معنایی» جدید را تجربه می‌کند. یعنی پا به قلمرو بی‌معنایی می‌گذارد، به گستره‌ی آنچه «نمی‌توان از آن حرف زد» (ویتگنشتاین).

آیا می‌توان گفت که هر متن ــ هر چه باشد ــ برای دریدا چون شعر مطرح می‌شود، و

چون شعر خوانده می‌شود؟ به راستی، خواندن شعر بیش از هر گونه «خواندن» به روش پیشنهادی دریدا نزدیک است. هر شعر را می‌توان بنا به تاویل‌های بسیار و حتی بی‌شمار خواند. با انکار «حضور معنا» یعنی نبودن معنایی صریح و تک، هر متن به روی «ادراک‌های گوناگون و بی‌شمار» گشوده می‌شود.

زبان نمی‌تواند به تجربه‌ی حاضر و مستقیم وابسته باشد. چون به گفته‌ی سوسور استوار است بر تمایز (و غیاب). وقتی می‌گوییم: «چه کتاب خوبی!» یا «دامن سبز» با داده‌های زبانی (متنی، سخنی) رویاروییم و امکان بازگشت به تجربه‌ای مستقیم و غیرزبانی نداریم. ما فقط مجموعه‌ای از معناها را در اختیار داریم. مدلول همراه نا روشن باقی می‌ماند. این نکته بدین معنا نیست که دنیای بیرون، یعنی جهان ابژه‌ها وجود ندارد، بل بدین معناست که تعریف مشترک، یگانه و قطعی از چیزهای دنیای بیرون نمی‌توان ارائه کرد. معنای هر جمله و هر گزاره در بازی زبانی ساخته می‌شود و تجربه‌ای مستقل از چیزهایی که خارج از این بازی زبانی شکل می‌گیرد، وجود ندارد، ممکن نیست.

جهان ابژه‌ها چون متن است. هرگز آن معنایی را ندارد که می‌گوید و آن چیزی را نمی‌گوید که در سر دارد. شالوده‌شکنی بر متن متمرکز می‌شود، اما بدان محدود نمی‌ماند. کار دریدا شالوده‌شکنی متن است، و این پنهانگری متن را در مورد متون فلسفی به همان اندازه صادق می‌داند که در مورد متون هنری و ادبی. فلسفه ادعا می‌کند (در واقع شاخه‌ای مهم از خردورزی فلسفی معاصر مدعی است) که به زبانی خالص دست یافته است، یعنی دیگر سخنی استعاری نیست و برای فهم آن به نظریه‌ی بیان نیازی نداریم. کشف راز شکست فلسفه (یا شاخه‌ای از آن) در این ماجرا، به معنای فهم راز ناتوانی زبان است در گریز از مجازهای نظریه‌ی بیان. شناخت ناآگاهی متن فلسفی، به فهم ساحت استعاری بیان فلسفی بستگی دارد. آوا محوری، پیوسته به حضور معنا یا متافیزیک حضور است. از افلاتون تا «علم انسانی جدید» همواره کلام گفتاری و آوایی نسبت به کلام نوشتاری ممتاز شناخته شد. همواره فرض شد که در گفتار معنا حاضر و آماده است، یعنی در زمان شنیدن حرف‌ها و نشانه‌های آوایی ما قادریم که «معنای واقعی» آن‌ها را از راه مبادله‌ی زبان، فکر و واقعیت کشف کنیم. اینجا، ارتباط را استوار دانسته‌اند به ایده‌ی رویارویی دو یا چند سوژه در یک بحث. پس نوشتار را ارتباطی مخدوش دانسته‌اند. هرگز امکان آزمون فوری اندیشه‌ها در آن وجود ندارد. رد و بدل معنا و واقعیت، زبان و اندیشه در آن یا ممکن نیست، یا سخت محدود است. از این رو اگوستن قدیس می‌گفت که «نوشتن، شکل گیجِ گفتن است»، و همواره زائده یا پیوستی بر معنا محسوب می‌شود. در *فایدروس* افلاتون بهِ روشنی می‌توان دید که گفتار و نوشتار در یک پایگان ارزشی جای می‌گیرند، و نسبتی می‌یابند که از همان آغاز برتری گفتار را

تضمین می‌کند. به گفته‌ی ارسطو: «اصواتی که با آوا ایجاد می‌شوند، نمادهای وضعیت فکری هستند، و واژگان نوشتاری نمادهای واژگانی هستند که با آوا ایجاد می‌شوند».[۵۷] دریدا با بحث از این نسبت به نتیجه‌ی مهمی می‌رسد: هر تقابل دوتایی منجر می‌شود به یک پایگان ارزشی.

دریدا در بحث از *فایدروس* افلاتون نشان داده که در این متن هدف و نیّت فیلسوف اثبات برتری گفتار به نوشتار بوده است. اما دقت به متن افلاتون ثابت می‌کند که نوشتار (یا ایده‌ی خاصی از نوشتار) از فکر فلسفی، و هر گونه خردورزی که متوجه ماهیت، گستره، حدود و منطقِ زبان (خواه زبان فلسفی یا غیر آن) باشد، جدا ناشدنی است. این نکته به معنای برتری نوشتار به گفتار نیست. این هر دو از معنا دورند و هیچ یک نمی‌توانند ادعای نزدیکی به واقعیت چیزها را داشته باشند، اما آن پایگان ارزشی که به سود گفتار، نوشتار را ناتوان یابد، بیشتر به دلیل باور به امکان حضور معنا، موجب خطاهای بسیار می‌شود. در کتاب *درباره‌ی گراماتولوژی* دریدا نشان داده است که هدف و نیّت روسو این بود تا ثابت کند طبیعت سرچشمه و بنیان هر چیز نیک، سالم و درست در زندگی انسانی است، و با گسترش فرهنگ پا به پای پیشرفت جوامع، شکل‌های پیچیده‌تر و برتر سازماندهی اجتماعی و فنی شکل گرفت و از امکان تماس آدمی با عناصر طبیعی کاسته شد. بدین‌سان انسان از آن «حقیقت بنیادین» دور افتاد. این ایده‌ی روسو که در بنیان و گوهرش «ضد روشنگری» است (و به ایده‌ی رمانتیک‌های آلمانی بسیار نزدیک است) برای زبان نیز نقشی قائل است. زبان در این دوری از طبیعت و نزدیکی به ساختارهای پیچیده‌ی فنی و فرهنگی، به گونه‌ای روزافزون کارکردهایی پیچیده‌تر یافت تا سرانجام به ایده‌هایی تجریدی شکل دهد که از «موقعیت طبیعی» بسیار دورند. پس هر چیز معنای اصیل و طبیعی خود را از کف داد. آن معنایی که در گفتار ساده‌ی بی‌پیرایه، هم به دست می‌آمد و هم بیان می‌شد، از میان رفت و دیگر در پس لفاظی‌ها، پیچ و تاب‌های زبان، معنای ساده و راستین کشف شدنی نیست. روسو مثال می‌زند که در موسیقی نیز ملودی‌های ساده و قابل فهم از میان رفت و به دلیل پیشرفت هارمونی، زبانی پیچیده شکل گرفت که از «غنای طبیعی» اصوات کاسته است. روسو تا آنجا پیش رفت که مدعی شد موسیقی از همبستگی با آواهای گفتاری شکل گرفته، اما پا به پای پیشرفت زندگی اجتماعی از آن آواهای گفتاری دور، و مدام بیشتر به روش‌هایی «نگارشی» نزدیک شد.[۵۸] روسو باز مثال می‌زند که در حالت طبیعی زندگی جنسی، عاطفی است و همچون گفتار ساده و بی‌پیرایه، گونه‌ای انتقال حس و ارتباط طبیعی است. اما در زندگی فرهنگی، این سویه‌ی طبیعی و غریزی ویران می‌شود. در قیاس روسو میان گفتار/ کنش «طبیعی» جنسی از یکسو و نوشتار/ استمناء از سوی دیگر

می‌بینیم که او طبیعی بودن را از «حضور» به دست می‌آورد. مورد غایب غیرطبیعی است. در عشق جسمانی و گفتار ارتباط میان افرادی است حاضر، در حالیکه در نوشتار (و در استمناء) ارتباط ذهنی است و استوار بر غیبت.[۵۹]

روسو از این رو حکم می‌کند که نوشتار «پیوستگی خطرناک» به گفتار است. چیزی که زیبایی، غریزه، زندگی، حس، شور و آوای طبیعی را ویران می‌کند. پیوست یا به زبان دریدا Supplément منطقی دوگانه دارد. از یکسو چیزی می‌تواند همچون پیوست چیز کاملی دانسته شود، که در این صورت «زائده‌ای» بیش نیست. از سوی دیگر، چیزی می‌تواند جنبه‌ی ناکامل چیز دیگری را کامل کند، که در این صورت بیش و کم همچون جزء ارگانیک آن چیز محسوب می‌شود (همچون بخش پیوست یا addendum در فرهنگ‌های زبان که معمولاً آخرین دگرگونی‌های تکامل زبان را همراه می‌کند با متن اصلی فرهنگ). به نظر دریدا می‌توان از اشاره‌ی روسو به این که نوشتار پیوست گفتار است، هر دو جنبه‌ی پیوست را درک کرد. روسو درباره‌ی سرچشمه‌ی زبان نوشته است که زبان نخست چون آوازی غریزی و طبیعی شکل گرفت (همخوان با قاعده‌ی گفتار)، سپس تبدیل شد به نظامی پیچیده (همخوان با قاعده‌های نوشتار)؛ از این رو کم‌ارزش شد و تنزل یافت. زبان تنها می‌تواند بر اساس قراردادهای پذیرفته شده‌ی مشترک، ارتباط را میان کاربرندگان زبان برقرار کند. اما این قراردادها بر اساس پیش‌فرض‌ها همنشینی نظام‌های آوایی متمایز و معناهای متفاوت برقرار شده‌اند. نظریه‌ی روسو (که در کلی‌ترین شکل خود تا حدودی همانند نظریه‌های سوسور است) متکی است بر متافیزیک حضور، یعنی بر این ایده که با نظام آوایی، معنا حاضر می‌شود. و به همین دلیل برتری گفتار یا طبیعت را بر نوشتار یا فرهنگ چون پیش‌فرضی قطعی همراه دارد. اما به گفته‌ی دریدا، منطق بحث روسو نیز چون منطق بحث افلاتون باژگونه می‌شود. جامعه قابل تصور نیست مگر در پله‌ای از تکامل تاریخی که از «وضعیت طبیعی آرمانی» به هر حال دور است. هیچ نظام و قاعده‌ی اجتماعی وجود ندارد (حتی در «ابتدایی‌ترین» شکل قابل تصور آن) که در «فرهنگ» شکل نگرفته باشد. در هیچ جامعه‌ای بنیان زندگی نمی‌تواند صرفاً غریزی و طبیعی باشد، به هر رو رمزگانی هست که افراد قراردادهایش را پذیرفته‌اند، گونه‌ای از تقسیم کار اجتماعی وجود دارد، و شکلی از طبقه‌بندی و لایه‌بندی‌ها، اقتدارهای گوناگون، که همه بازتاب‌های ناگزیر فرهنگی دارند، از قاعده‌های نظام خویشاوندی، تا ترکیبی از جادوگری- پزشکی، از شکلی از دانش تدوین شده‌ی برآمده از نیازهای تکنیکی زندگی هر روزه، تا مهمترین دستگاه نشانه شناسانه یعنی زبان، بنیان اخلاقی دیدگاه روسو، درباره‌ی سرچشمه‌ی زندگی اجتماعی، این است که طبیعت زاینده‌ی تمامی نیکی‌هاست. اما در آداب و رسوم، هنجارهای اخلاقی و

قاعده‌های زندگی جنسی، خانوادگیَ، خویشاوندی همواره «نیکی‌های فرهنگی» زاده می‌شوند و شکل می‌گیرند. قاعده‌ی انعطاف‌ناپذیر روسو چه در زبان، چه در حدِّ نوشتار، و چه در زندگی فرهنگی نفی می‌شود. این نکته را می‌توان با دقت در مثال دیگرش یعنی موسیقی نیز ثابت کرد: حتی تصوری از یک ملودی ناب نمی‌توان داشت. هیچ ملودی، حتی ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل آن قابل تصور و اجرا نیست، مگر بر زمینه‌ای هارمونیک، یعنی متکی بر پس‌زمینه‌ی ترکیب آواها، پیشرفت آکوردها و ... این پس‌زمینه ناچار پهنه‌ی تداوم ملودیک را می‌آفریند. این نکته حتی در آوایی تک (تا جایی که چون عنصری موسیقیایی مطرح شود) صادق است.

دریدا در خواندن متون افلاتون و روسو تاویلی تازه ارائه نمی‌کند. او می‌کوشد تا نشان دهد که زبان این متون، ناگزیر خلاف نیّت دو مولف رفتار کرده است. یعنی زبان بنا به منطق کلام محوری پیش می‌رود تا بر اهمیت نوشتار تاکید کند و از آن منطق جدا شود. متافیزیک حضور، همچون منطقی در هر متن، نشان می‌دهد که پایگان ارزشی چه آسان و ساده می‌تواند باژگونه شود. این «به ضد خود بدل شدن»، این منطقی که نااستواری پیش‌نهاده‌های خود را نشان می‌دهد، به یک معنا شالوده‌شکنی است: قدرت درونی متن.

شالوده‌شکنی تعریف‌ناپذیر است. دریدا همواره به این نکته اعتراض کرده که بخواهیم آن را تعریف کنیم. به همین دلیل هم واژه را «ترجمه شدنی» نمی‌داند و در پاسخ به نامه‌ی پژوهشگر ژاپنی ایزوتسو (که برای خواننده‌ی فارسی‌زبان، آثارش آشناست) می‌نویسد که نمی‌توان شالوده‌شکنی را به دقت، همواره به یک واژه، یا یک اصطلاح بیان کرد.[۶۰] اگر حقیقتی در شالوده‌شکنی بتوان یافت این است که ما را به نتیجه‌ای برساند: هر گزاره‌ای از این قبیل که «شالوده‌شکنی یعنی ...» محدود کردن معناست به این همانی، و اساساً شالوده‌شکنی در پی آن است که واژه‌ی «یعنی» (یا موارد همانند آن، مثلاً «عبارت است از ...») را بی‌اعتبار کند. تعریف، اگر به این همانی یا تطبیقی دال و مدلول برسد، ناگزیر کلیت معنایی و زنده انکار خواهد شد. نشانه‌ی زبانشناسانه هم چون از همین «این همانی» جداست، کارآیی می‌یابد. وابستگی آن به دلالت‌های نامحدود (که دریدا آن را تفاوت یا تمایز، یا به زبان خودش Differance نامیده است) امکان نمی‌دهد که «در یک تعریف جای گیرد». اما ما می‌توانیم این نکته را شرح دهیم که چرا شکستن شالوده‌ی یک متن ضرورت دارد بنا به دیدگاهی که دریدا آن را «متافیزیک غربی» می‌خواند، هر متن (هر مجموعه‌ی دلالت‌های گوناگون) دارای معنایی است که در آن حاضر است. کار و هدف علم (و به معنایی کلی کار و هدف پژوهش) کشف این معناست. و چون معنا به هر حال وجود دارد، کار می‌تواند سرانجام به نتیجه برسد. هرچند این کار، گاه دشوار و گاه ساده انجام می‌شود. اما معنا هرگز حاضر

و آماده نیست. اگر هم به فرض حاضر می‌بود، از آنجا که زبان از ساختارهای متفاوت ساخته شده است (به گفته‌ی سوسور از ساختارهای متمایز نسبت‌های متفاوت و متقابل)، و معنا را همیشه به تاخیر می‌اندازد، پس بیان شدنی نبود.

دریدا در خواندن بخشی از قطعه‌ای طولانی از هوسرل به نام «سرچشمه‌ی هندسه» (که در کتاب *بحران* آمده است) نشان داد که حتی حقیقت‌های هندسی نیز آرمانی نیستند و برخلاف پندار هوسرل (که ریشه در سنت اقلیدس دارد) «در قلمرو مطلق» جای ندارند. هوسرل در نوشته‌ی خود چنین استدلال کرده بود که حقیقت‌های هندسی هیچ ارتباطی به نوشتار ندارند. اما دریدا نشان می‌دهد که در خود نوشته‌ی هوسرل می‌توان جمله‌هایی را یافت که بر این پیش‌فرض بنا شده‌اند که برای آرمانی شدن حقیقت هر چیز، نمی‌توانیم آن‌ها را در گستره‌ی شهود ناب بررسی کنیم، بل باید شکلی تاریخی از دانش را متصور شویم. شکلی که ناگزیر به نوشتار وابسته است.

با دقت به مباحث دریدا، که سخت خلاصه و به اشاراتی از آن‌ها یاد کردم، این نکته دانسته می‌شود: دریدا به گونه‌ای در پی همان پرسشی است که ذهن کانت را به خود مشغول کرده بود: چگونه برای ذهن ممکن است که تکامل یابد، وقتی که با شماری از مسائل نهایی رویاروست که به ماهیت خود آن مربوط می‌شوند؟ وقتی به خود می‌اندیشد، خود را می‌سنجد، و طرح‌هایی درست در همین مورد می‌آفرینند؟ این پرسش‌ها دریدا را هم چون کانت به طرح مسأله‌ی مدرنیت می‌کشاند. در آخرین کتابی که تا امروز از دریدا منتشر شده یعنی *اشباح مارکس* او بار دیگر به مسأله‌ی نابه‌سامانی جهان مدرن باز می‌گردد و نشان می‌دهد که چون ادراک دانشمند انقلابی سده‌ی پیش، دربند همان نابه‌سامانی ذهن مانده بود، یعنی گرفتار آن «مسائل نهایی» بود، نمی‌توانست جز جهانی «ناساز» و «نا به سامان» چیزی بشناسد. این کتاب همچون واپسین آثار دریدا، به زبانی پیچیده و سرشار از اشاره‌ها و کنایه‌ها نوشته شده است. او از شبحی که در نخستین سطر *مانیفست* از آن یاد شده است، آغاز می‌کند، و از شبح پدر هملت. سپس گفته‌ی هملت را پس از دیدن شبح پدر، به یاد می‌آورد که از «زمانه‌ی ناساز» حرف می‌زند: «The time is otu of joint» (پرده‌ی ۱، صفحه‌ی ۵).[۶۱] دریدا از این «ناسازی زمانه» به یاری نوشته‌هایی از پل والری، موریس بلانشو و مارتین هیدگر به انکار زمانه می‌رسد. مارکس چگونه زمانه‌اش را نمی‌پذیرفت؟ امروز دشواری کار ما در این «زمانه‌ی ناساز» این است که به انکار نیز ناتوانیم. همانطور که مفهوم عدالت (Dike) برای هیدگر در کلام *آناکسیمندر* تنها به معنای عدالت (das Gerechte) نیست، بل همراه است با adikia که هم ناعدالتی است و هم نابه‌سامانی و هم ناسازی ایام.[۶۲]

مارسلوس در آغاز نمایش شکسپیر به هوراشیو می‌گوید: «تو اهل دانشی، هوراشیو.

با او حرف بزن». اما شبح با هوراشیو سخن نمی‌گوید. دریدا نشان می‌دهد که یکی از مهمترین دانایان سده‌ی پیش هم نتوانست با شبحی حرف بزند که می‌پنداشت (و سخت بر این باور بود) که آزادی را همراه خواهد آورد. شبحی که به پندار او هم زاده‌ی روزگار نو بود و هم رسالت آن را به پایان می‌رساند. به راستی هم آن شبح یکی از اشباح مدرنیته بود، شاید به همین دلیل هم نمی‌توانست آزادی را بیاورد.

یادداشت‌ها

یادداشت‌های پیشگفتار

1. F.Nietzsche, *Ecce Homo*, tra, W.Kaufmann, New york, pp. 310-311.

۲. ا. کسروی، *نوشته‌های کسروی در زمینه زبان فارسی*، تدوین، ح. یزدانیان، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱۴۵.

۳. پیشین، ص ۶۱۶.

یادداشت‌های فصل نخست

1. M.Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, ed, L.D.Kritzman, London, 1998, p. 34.

۲. ف. نیچه، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه‌ی د. آشوری، تهران، ۱۳۶۲، ص ۷.

3. Ch. Baudelaire, *Critique d'art*, ed C.Pichois, Paris, 1992, p. 354.

۴. ف. آدمیت، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران، ۱۳۴۹، ص ص ۲۴۴-۲۴۳.

۵. ا. کاسیرر، *فلسفه روشنگری*، ترجمه‌ی ی. موقن، تهران، ۱۳۷۰، ص ص ۳۷۴-۳۷۳.

E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, 1951, pp. 275-276.

6. P. Gay, *The Enligthtenment, The Rise of Modern Paganism*, New york, 1966, p. 130.

۷. ا. کانت، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۲ پ.

8. G.W.F.Hegel, *Phenomenology of Spirit*, tra A.V.Miller, Oxford, 1977, p.6.

9. G.W.F.Hegel, *L'essence de la critique philosophique*, tra B.Fauquet, Paris, 1972.

10. K.Marx, F.Engels, *Collected Works*, Moscow, 1976, vol.5, pp. 28-29.

11. *Ibid*, vol.3, p. 91.

12. F.Nietzsche, *Ecce Homo*, p.285.

13. G.W.F.Hegel, *Philosophy of Right*, tra T.M.Knox, Oxford, 1967, p.10.

۱۴. ک.ا. آپل، «حکم اخلاقی»، ترجمه‌ی ع.ب، **پیام یونسکو**، تهران، مردادوشهریور ۱۳۷۱، ص ۱۷.

۱۵. نگاه کنید به آخرین کار لیوتار:

J-F.Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, 1993, p.97.

16. A.Arato, E.Gebhardt eds, *The Essential Frankfurt School Reader*, New york, 1978, pp. 25-26.

17. E.Husserl, *La crise des science Européanes et la Phénoménologie transcendantale*, tra G.Granel, Paris, 1989, pp.105-112.

18. M.Heidegger, *Kant et le probléme de la métaphysique*, tra. A De Waelhens, Paris, 1981, p.86.

19. L.Ferry, "Le penseur de la modernité", *Magazine littéraire*, Avril 1993, p.19.

20. J.Habermas. *Le discours philosophique de la modernité*, tra Ch.Bouchindhomme, R.Rochlitz, Paris, 1988, p.19.

21. Hegel, *Philosophy of Right*, p. 77.

22. *Ibid*, p. 84.

23. G.W.F.Hegel, *Systém de la vie éthique*, tra. J.Taminaux, Paris, 1976, p.160.

24. *Ibid*, p.163.

25. D.Mc Lellan, *The young Hegelians and Karl Marx*, London, 1980, p.60.

26. *Ibid*, pp. 65-66.

27. K.Marx, F.Engels, *Collected works*, vol 3, p. 141.

28. *Ibid*, vol.6, p.486.

29. *Ibid*, p. 487.

30. *Ibid*, p.506.

31. A.Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, 1992, pp. 101-102.

32. K.Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moscow, 1978, pp.19-23.

33. J.D'hondt ed, *Hegel et le siècle des Lumièrs*, Paris, 1974.

و نیز نگاه کنید به:

K.Marx, *Early Writings*, ed.L.Colletti, tra. R.Livingston, London, 1975, p.61.

34. M.Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tra.T.Parsons, London, 1972.

در این مورد نگاه کنید به:

J.Freund, *The sociology of Max Weber*, tra M.Ilford, London, 1972, pp.174-218.

35. H.Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, tra R.M.Wallace, MIT.Press, 1985, pp.3-13, pp.63-76.

۳۶. ر. آرون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی ب. پرهام، تهران، ۱۳۷۰، ص ص ۵۸۱-۵۸۰.

37. A.Touraine, *Critique de la Modernité*, pp.40-41.

38. *Ibid*, p.42.

39. R.Bernstein ed, *Habermas and modernity*, Oxford, 1985, p.5.

40. P.Raynaud, *Max Weber et le dilémme de raison modern*, Paris, 1987.

41. F.Nietzsche, *Ecce Homo*, pp.310-311.

42. F.Nietzsche, *Twilight of the Idols*, tra, R.J.Hollingdale, London, 1968, pp.40-41.

43. F.Nietzsche, *The Will to Power*, tra W.Kaufmann. New york, 1968, p.280.

44. *Ibid*, pp.266-267.

45. *Ibid*, p.329.

46. *Ibid*, p.282.

47. F.Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, tra W.Kaufmann, New york, 1969, p.36.

و نیز نگاه کنید به:

M.Scheler, *L'homme du ressentiment*, Paris, 1970.

۴۸. ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ص ۱۵۵.

۴۹. پیشین، ص ۱۵۷.

۵۰. پیشین، ص ۱۸۰.

51. F.Nietzsche, *Twilight of the Idols*, p.25.

۵۲. ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ص ۱۷۹.

53. F.Nietzche, *The Gay Science*, tra. W.Kaufmann, New york, 1974, pp.338-340.

۵۴. ف. نیچه، *چنین گفت زرتشت*، ص ۴۱۱.

55. F.Nietzsche, *The Gay Science*, p.167.

56. F.Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, p.15.

57. F.Nietzsche, *The Will to Power*, p.22.

۵۸. ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ص ۱۱۵.

59. F.Nietzsche, *On the Genqlogy of Morals*, p.15.

۶۰. ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ص ص ۱۶۴-۱۶۰، ص ۱۷۸.

۶۱. تورگنیف، *پدران و پسران*، ترجمه‌ی م. آهی، تهران، ۱۳۵۶، ص‌ص ۶۲-۵۱.

62. F.Nietzsche, *The Will to Power*, p.7.

63. *Ibid*, p.9.

64. M.Heidegger, *Chemins Qui ne ménent nulle part*, tra W.Brokmeier, Paris, 1963, pp. 173-219.

۶۵. ف. نیچه، *چنین گفت زرتشت*، ص ۱۴۲.

66. F.Nietzsche, *The Will to Power*, p.3.

67. S.Kierkegaard, *La maladie a la mort*, Paris. n.d.

S.Kierkegaard, *Le concept de deséspoir*, tra.P.H.Tisseau, Paris, 1969, p.111.

68. S.Kierkegaard, *Point de vue éxplicatif de mon oeuvre*, tra. P.H.Tisseau, Paris, 1963, p.91.

69. A.Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, tra. A.Burdeau, Paris, 1966, p.457.

70. F.Nietzsche, *The will to Power*, p.411.

۷۱. ف. نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۲۶۳.

۷۲. پیشین، ص ۲۷۸.

۷۳. پیشین، ص ۲۷۸.

74. F.Nietzsche, *Ecce Homo*, p.234, p.233.

75. J.P.Sartre, *Baudelaire*, Paris, 1979, p.21.

76. A.Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp.325-333.

77. *Ibid*, p.327.

78. *Ibid*, p.427.

79. G.Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1977, p.44.

80. P.Ricoeur, "Individu et identité personnelle" *Sur individu* , ouvrage collectif, Paris, 1987.

۸۱. نقل از کتاب زیر:

J.Le Rider, *Modernité Viénnoise*, Paris, 1990, p.51.

82. G.Simmel, *Sociologie et epistémologie*, tra L.Gasparini, Paris, 1981, p.146, p.155.

83. *Ibid*, p.236.

84. G.Simmel, *Philosophie de la modernité*, tra J.L.Vieillard-Baron, Paris, 1989, vol.1, p.34.

85. *Ibid*, vol.2, pp.105-126.

86. *Ibid*, vol.1, p.136.

87. *Ibid*, vol.2, p.278.

88. *Ibid*, vol.2, p.258.

89. M.De Certeau, *The practice of Everyday Life*, Berkeley, 1984.

90. G.Simmel, *Philosophie de la modernité* vol.1, p.149.

91. *Ibid*, vol.1, pp.168-172.

یادداشت‌های فصل دوم

1. P.Ricceur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, 1986, pp.285-295.

2. E.Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénomenologie transcendantale*, tra.G.Granel, Paris, 1989, pp.371-372.

3. *Ibid*, p.311.

4. *Ibid*, p.17.

5. P.Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, pp.161-197.

۶. نگاه کنید به متن گفتگوی هربرت دریفوس و برایان مگی در:

B.Magee ed, *The Great Philosophers*, Oxford, 1987, pp.254-260

ترجمه‌ی فارسی آن در:

ب. مگی، فلاسفه بزرگ، *آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۱۳۷۲، ص‌ص ۴۱۳-۴۲۴.

۷. احمدی. ب، *ساختار و تاویل متن*، تهران، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ص ۵۴۹-۵۴۴.

8. E.Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, tra. A.Lowit. Paris, 1993, pp.51-66.

9. E.Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1984, pp.109-142.

10. T.Luckmann ed, *Phenomenology and Sociology*, London, 1978, p.6.

11. E.Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tra.P.Ricoeur, Paris, 1985, pp. 97-99.

12. P.Trotignon, *Le coeur de la raison, Husserl et la crise du monde moderne*, Paris, 1986.

13. E.Husserl, *La crise...*, pp.22-24.

14. *Ibid*, p.486.

۱۵. این یادداشت فینک در ترجمه‌ی انگلیسی *بحران* یافتنی است:

E.Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, tra .D.Carr, Evanston, 1970.

16. G.Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E.Husserl*, Paris, 1968, pp.196-218.

17. E.Husserl, *La crise...*, p.75.

18. *Ibid*, p.563.

19. *Ibid*, p.370.

20. *Ibid*, p.373.

21. *Ibid*, p.374.

22. *Ibid*, p.481.

23. *Ibid*, p.546.

24. *Ibid*, p.298.

25. *Ibid*, p.301.

این قطعه در متن آلمانی (و ترجمه‌ی فرانسوی) همراه قطعه‌ی ۷۳ آمده است، اما در ترجمه‌ی انگلیسی *بحران* به صورت پیوست آمده (ص‌ص ۳۴۱-۳۳۵). در توضیح زبان هگلی این قطعه نگاه کنید به پیشگفتار مترجم انگلیسی.

26. *Ibid*, p.403.

27. *Ibid*, p.404.

28. *Ibid*, p.10.

29. P.Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, p.78.

30. E.Husserl, *Idées directrices...*, pp.91-93.

31. *Ibid*, pp.202-204.

32. Galilée, *L'essayeur*, tra C.Chauvire, Paris, 1980.

۳۳. ج. برنشتاین، *آینشتاین*، ترجمه‌ی ا. بیرشک، تهران ۱۳۶۱، ص ۱۲۴.

34. A.Koyre, *From the Closed World to the Infinit Universe*, John Hopkins University Press, 1957.

۳۵. ا. آ. برت، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه‌ی ع. سروش، تهران، ۱۳۶۹، ص ۶۱.

36. G.W.Leibnig, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, 1966, pp.350-377.

۳۷. افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه‌ی م. ح. لطفی، تهران، ۱۳۶۷، قطعه‌های ۳۶-۳۵، ص ۱۸۸۴ و نیز قطعه‌های ۳۸-۳۷ ص ۱۸۴۷.

۳۸. پیشین، ص ۱۱۴۵.

۳۹. پیشین، ص ۱۱۵۷.

۴۰. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه‌ی ش. خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۴۲۲.

۴۱. پیشین، ص‌ص ۴۵۸-۴۵۷.

42. T.Luckman ed, *Phenomenology and Sociology*, p.11.

43. H.G.Gadamer, *Truth and Method*, London, 1979, p.311.

44. P.Trotignon, *Le coeur de la raison*, p.247.

45. E.Husserl, *La crise...*, pp.27-28.

46. R.Descartes, *Oeuvres et lettres*, ed A.Bridoux Paris, 1970, pp.995-1000.

47. E.Husserl, *La crise...*, pp.91-94.

48. *Ibid*, pp.408-409.

49. *Ibid*, p.213.

50. J.Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, tra R.Rochlitz, Paris, 1987, p.131. , pp.142-145.

51. A.Schutz, T.Luckmann, *The Structures of the Life-World, Northwestern U.P*, 1973.

و نیز نگاه کنید به مقاله‌ی شوتز: «On Multiple Realities» در:

A.Schutz, *Collected papers*, vol.1, The Hague, 1962, pp.207-259.

52. E.Husserl, *La crise...* pp.144-145.

53. *Ibid*, p.149.

54. *Ibid*, p.126.

55. E.Husserl, *Experience and Judgment*, tra J.S.Churchill, K.Amerkis, London, 1973, pp.41-46.

یادداشت‌های فصل سوم

1. M.Heidegger, *Questions, 3,* tra A.Preau et... Paris, 1976, p.21.

۲. ل. ویتگنشتاین، ***رساله‌ی منطقی-فلسفی***، ترجمه‌ی م. ش. ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵.

۳. در رساله‌ی «زمان و هستی» (۱۹۶۲) در

M.Heidegger, *Questions, 4*, tra J.Beaufret et..., Paris, 1976, p.79.

۴. افلاطون، ***دوره آثار***، ص ۱۵۱۳، قطعه‌ی ۴۴۴ الف.

۵. ارسطو، **متافیزیک**، ترجمه‌ی ش. خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۸۹.

6. M.Heidegger, *Being and Time*, tra J.Macquarrie, E.Robinson, London, 1988, p.67.

7. *Ibid*, pp.33-34.

8. *Ibid*, p.104.

۹. این فصل در چاپ استانده‌ی آلمانی *هستی و زمان* در صفحات ۲۳۵ تا ۲۶۷ آمده است. (در ماخذ انگلیسی ما، ص‌ص ۳۱۱-۲۷۹).

۱۰. هیدگر در ***نامه درباره‌ی انسان‌گرایی*** به سارتر ایراد گرفته است:

M.Heidegger, *Questions,3*, p.95.

11. *Ibid*, pp.99-100.

12. *Ibid*, p.97.

13. M.Heidegger, *Being and Time*, p.167.

14. M.Heidegger, *History of the Concept of Time*, tra. T.Kisiel, Indiana University Press, 1992, pp.312-315. p.318.

15. *Ibid*, p.319.

16. *Ibid*, p.15.

17. M.Heidegger, *Being and Time*, p.184.

18. *Ibid*, pp.425-436.

19. H.G.Gadamer, *Truth and Method*, pp.245-253.

20. M.Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, tra. R.Manheim, New york, 1961, p.82.

21. Parménide, *Le poéme*, ed J.Beaufret, Paris 1991, p.62.

22. M.Heidegger, *Nietzsche*, tra. P.Klossowsky, Paris, 1971, vol.2, p.163.

۲۳. نگاه کنید به رساله‌ی هیدگر «آیین افلاتون از حقیقت» در:

M.Heidegger, *Question, 2*, tra K.Axelos et..., Paris, 1973, p.148.

24. *Ibid*, p.161.

۲۵. افلاطون، *دوره آثار*، ج ۲، ص ۱۱۲۳.

26. M.Heidegger, *Nietzsche*, Vol.2, p.333.

27. *Ibid*, p.346.

28. W.B.Macomber, *The Anatomy of Disillusion, Martin Heidegger's Notion of Truth*, Northwestern University Press, 1967 pp. 153-154.

29. M.Heidegger, *Nietzsche*, vol.2, p.363.

30. G.W.Leibniz, *La monadologie*, ed, tra. E.Botroux, Paris, 1990, pp.129-130.

31. M.Heidegger, *Nietzsche*, vol.2, P.362.

32. M.Heidegger, *Being and Time*, p.41.

33. M.Heidegger, *Chemins qui ne ménent nulle part*, tra. W.Brokmeier, paris, 1968, pp.69-100.

۳۴. ا. آ. برت، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ص ۷.

35. M.Heidegger, *Chemins ...*, p.82.

36. *Ibid*, p.81. (تاکیدها از هیدگر نیست)

37. *Ibid*, p.82.

38. H.Alderman, "Heidegger's Critique of Science and Technology", in M.Murray ed, *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, 1978, p.41.

39. M.Heidegger, *Nietzsche*, vol.1, p.428.

40. M.D.Wilson, *Descartes*, London, 1978, pp.170-171.

41. R.Carnap, "Interpretation of Physics", *Reading in the Philosophy of Science*, ed. Feigl and Broadbeck, New york, 1953.

42. W.Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature*, New york, 1958.

43. H.Alderman, "Heidegger's Critique...", p.41.

44. M.Heidegger, *Basic Writings*, ed.D.F. krell, New york, 1993, p.248.

۴۵. و. هایزنبرگ، *جزء و کل*، ترجمه‌ی ح. معصومی همدانی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۱۵.

۴۶. پیشین، ص‌ص ۲۱۱-۲۱۰.

47. M.Heidegger, *Question,4*, tra J.Beaufret, et..., Paris, 1976, pp.140-161.

48. M.Heidegger, *Les chemins*...p.69.

49. M.Heidegger, *Quést-ce qu'une chose?* tra. J.Reboul, Paris, 1971, p.78.

50. M.Heidegger, *Chemins...*, p.71.

۵۱. این نکته در مقاله‌ی «علم و تعمق» آمده است:

M.Heidegger, *Essais et Conférences*, tra. A.Preau, Paris, 1992. pp.49-79.

52. *Ibid*, p. 70.

53. *Ibid*, p.77.

54. M.Heidegger. *Essais et conférences, p.11.*

۵۵. از یکی از مهمترین نوشته‌های هیدگر درباره‌ی تکنولوژی نقل شده است:
مقاله‌ی «پرسش از تکنولوژی» در: *Ibid*, p.19.
ترجمه‌ی انگلیسی آن در

M.Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, tra. W.Lovitt. New york, 1977.

۵۶. د. ایدی، «فنومنولوژی، تکنولوژی، فلسفه تکنولوژی هیدگر» ترجمه‌ی ش. اعتماد، **فرهنگ**، ش ۱۱، پاییز ۱۳۷۱ ص‌ص ۱۳۶-۹۱
د. اید [ی]، «تقدم وجودی و تاریخی تکنولوژی بر علم»، ترجمه‌ی ش. اعتماد، **فرهنگ**، ۵-۴، بهار و پاییز ۱۳۶۸، ص‌ص ۲۵۰-۲۲۱.

57. M.Heidegger, *Essais et conférences*, p.29.

58. *Ibid*, p.9.

59. *Ibid*, p.16.

60. *Ibid*, p.17.

61. *Ibid*, p.21.

62. *Ibid*, p.22.

۶۳. نگاه کنید به کتاب فیلسوف فرانسوی لوک فری (که پیش‌تر کتابی در رد «موضع غیرانسان‌گرایانه‌ی هیدگر» نوشته بود: **نظام جدید *اکولوژیک***)

L.Ferry, *Le nouvelle ordre écologique*, Paris, 1992.

64. M.Heidegger, *Questions.1*, pp.268-269.

۶۵. د. ایدی، «فنومنولوژی و تکنولوژی»، پیشین، ص‌ص ۱۰۸-۱۰۷.

66. M.Heidegger, *Essais et conférences*, p.38.

67. *Ibid*, p.46.

68. *Ibid*, pp.46-47.

69. *Ibid*, p.47.

یادداشت‌های فصل چهارم

۱. همچنان مهمترین کتاب تاریخی درباره‌ی مکتب فرانکفورت، کتاب مشهور مارتین جی است:

M.Jay, *The Dialectical Imagination*, New york, 1974.

2. M.Horkheimer, T.W.Adorno, *La Dialéctique de la raison*, tra. E.Kaufholz, Paris, 1983

ماخذ کارمن همین ترجمه‌ی فرانسوی بوده، اما همه جا، بی‌استثناء، اشارات و بازگفت‌های کتاب را با ترجمه‌ی انگلیسی قیاس کرده‌ام:

M.Horkheimer, T.W.Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, tra.J.Cumming, London, 1971.

3. T.W.Adorno, *Minima Moralia*, tra E.F.N. Jephcott, London, 1974.
4. M.Horkheimer, *Notes critiques, 1949-1969*, tra .S.Cornille, P.Ivernel, Paris, 1993.
5. M.Horkheimer, T.w.Adorno, *La Dialectique de la raison*, p.13.
6. M.Horkheimer, "The End of Reason", A.Arato, E.Gebhardt eds, *The Essential Frankfurt School Reader*, New york, 1978, pp. 26-48.
7. J.Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed.P.H.Niditch, Oxford, 1990, pp.668-688.
8. M.Horkheimer, *Théorie traditionnélle, et théorie critique*, tra C.Maillard, S.Muller, Paris, 1974, pp.15-90.
9. T.W.Adorno and Others, *The Positivist Dispute in German Sociology*, tra. G.Adey, D.Frisby, London, 1976.
10. A.Comte, *Philosophie des sciences*, ed. J.Laubier, Paris, 1974, pp.11-14.
11. A.O'Hear, *Karl Popper*, London, 1980, pp.31-36.
12. M.Horkheimer, *Théorie traditionnelle...*, p.75.
13. M.Horkheimer, *Théorie Critique*, paris, 1978, p.351.
14. *Ibid*, p.361.
15. *Ibid*, p.99.
16. *Ibid*, p.365.
17. M.Horkheimer, *Théorie traditionnelle...*, p.40.
18. T.W.Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, tra. H.Hildenbrand, Paris, 1979. pp.24-25.
19. T.W.Adorno, *Prismes*, tra G.et R.Rochlitz, Paris, 1986, pp.7-23.
20. K.Marx, F.Engels, *Selected Correspondence*, Moscow, 1975, pp. 394-402.
21. A.Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed.V. Gerrataana, Torino, 1975, pp.751-752, 1222-1224, 1518-1519.
22. M.Horkheimer, *Théorie traditionnelle...*, pp.219-307.
23. M.Horkheimer, *Théorie critique*, p.2, p.6.
24. K.Marx, *Capital*. tra. B.Fowkes, London, 1979, vol.1, p.102.
25. M.Horkheimer, *Kritische Theorie*, Frankfurt a.M, 1968, Bd2, S.292.
26. *Ibid*, p.146.
27. T.W.Adorno, *Negative Dialectics*, tra. B.Ashton, London, 1973, p.320.

28. G.W.F.Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p.328.

29. *Ibid*, p.344.

30. *Ibid*, p.349.

۳۱. اما این یگانه تفسیر ممکن از متن هگل درباره‌ی روشنگری نیست: نگاه کنید به:
J.D'hond ed, *Hegel et le siécle des lumiéres*, Paris, 1974.

32. M.Horkheimer, T.W.Adorno, *La dialéctique de la raison*, p.94.

33. *Ibid*, p.40.

34. M.Horkheimer, *Kritische Theorie*, Bd.1, s.193.

35. *Ibid*, p.159.

36. M.Horkheimer, T.W.Adorno, *La dialéctique de la raison*, p.48.

37. *Ibid*, pp.24-25.

38. *Ibid*, p.51.

39. *Ibid*, p.51.

40. *Ibid*, p.60.

41. *Ibid*, p.69.

42. *Ibid*, p.50.

43. *Ibid*, p.145.

44. *Ibid*, p.144.

45. T.W.Adorno, *Minima Moralia*, tra E.F.N.Jephcott, London, 1974, p.147.

46. W.Benjamin, "Karl Kraus", K.Kraus, *Cette grande époque*, tra E.Kaufholz-Messmer, Paris, 1990, p.27.

47. T.W.Adorno, *Minima moralia*, pp.233-235.

۴۸. و. بنیامین، *نشانه‌ای به رهایی*، ترجمه‌ی ب. احمدی، تهران ۱۳۶۶، ص ۸۷.

49. M.Weber, *Le savant et politique*, tra. J.Freund, Paris, 1963.

۵۰. ا. کاسیرر، *زبان و اسطوره*، ترجمه‌ی م. ثلاثی، تهران، ۱۳۶۷.

51. H.Marcuse, *Negations*, London, 1968, pp.201-226.

52. M.Weber, *Économie et sociéte*, Paris, 1971.

53. H.Marcuse, *Negations*, p.204.

54. *Ibid*, p.205.

55. *Ibid*, p.217.

56. *Ibid*, p.225.

57. J.Habermas, *La téchnique et la science comme "idéologie"*, tra J-R.Ladmiral, Paris, 1990, pp.3-74.

58. H.Marcuse, *One-Dimensional Man*, London, 1986.

59. T.W.Adorno, *The Culture Industry*, de J.M.Bernstein, London, 1991.

برای خواندن شماری از مقاله‌های کمتر شناخته شده‌ی آدورنو در مورد صنعت فرهنگ نگاه کنید به:

T.W.Adorno, *Modéles critiques*, tra. M.Jimenez, E.Kaufholz, Paris, 1984.

60. M.Horkheimer, T.W.Adorno, *La dialéctique de la raison*, p.136.

61. *Ibid*, p.146.

62. A.Arato, E.Gebhardt eds, *The Essential Frankfurt School Reader*, pp.138-162.

63. M.Horkheimer, T.W.Adorno, *La Dialéctique de la raison*, p.129.

64. *Ibid*, p.153.

65. T.W.Adorno, *The Culture Industry*, ed J.M.Bernstein, London, 1991, pp.53-84.

66. G.Simmel, *Philosophie de la modernité*, vol.2, pp.271-275.

67. W.Benjamin, *Essais*, tra M.de Gandillac, Paris, 1983, vol.2, pp.198-199.

68. T.W.Adorno, *Negative Dialectics*, tra E.B.Ashton, London, 1973, p.367.

69. T.W.Adorno, *Prismes*, p.10.

۷۰. و. بنیامین، نشانه‌ای به رهایی، ص‌ص ۲۸۶-۲۳۵.

71. W.Benjamin, *Essais*, vol.2, pp.195-207.

برگردان انگلیسی *نهاده‌ها* در کتاب زیر آمده است:

W.Benjamin, *Illuminations*, ed. H.Arendt, tra. H. Zohn, London, 1973, pp.255-266.

72. G.W.F.Hegel, *Philosophy of Right*, p.54.

۷۳. و. بنیامین، *نشانه‌ای به رهایی*، ص ۲۵۹.

74. T.W.Adorno and others, *Aesthetics and politics*. tra. R.Taylor, London, 1977, pp.120-126.

75. M.Horkheimer, T.W.Adorno, *La dialéctique de la raison*, pp.148-150.

76. W.Benjamin, *Paris, capitale du XIX e siécle*, tra. J.Lacoste, Paris, 1989.

۷۷. و. بنیامین، *نشانه‌ای به رهایی*، ص‌ص ۲۶۲-۲۶۱.

78. R.Tidedmann, *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*, tra.R.Rochlitz, Paris, 1987, p.119.

79. W.Benjamin, *Charles Baudelaire*, tra J.Lacoste, Paris, 1982.

80. W.Benjamin, *Essais*, vol.2, p.195.

81. *Ibid*, pp.195-196.

82. *Ibid*, pp.197-198.

83. *Ibid*, pp 198-199.

84. *Ibid*, p.199.

85. *Ibid*, pp.199-200.

86. *Ibid*, p.200.

87. *Ibid*, p.204.

88. *Ibid*, p.206.

یادداشت‌های فصل پنجم

1. J.Habermas, *Theory and Practice*, tra J.Viertel, Boston, 1973, p.236.

۲. نگاه کنید به پیشگفتار لوچیو کولتی بر

K.Marx, *Early Writings*, pp.21-22.

3. J.Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, tra. T.Mc Carthy, Boston, 1979, p.VII.

4. J.Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"*, tra. J-R.Ladmiral, Paris, 1990, p.55.

5. *Ibid*, p.155.

6. *Ibid*, p.67.

7. M.Horkheimer, *Théorie critique*, p.52.

8. J.Habermas, *La téchnique...*, p.17.

9. J.Habermas, *Theory and Practice*, pp 41-81.

۱۰. ب. احمدی، **ساختار و تاویل متن**، ج. ۲، ص‌ص ۵۸۹-۵۸۵.

11. J.Habermas, *Theory and Practice*, pp.1-40.

12. M.Horkheimer, *Theorie traditionnelle*, ... pp.15-17.

13. J.Habermas, *La technique...*, p.140.

14. *Ibid*, p.141.

15. *Ibid*, p.180.

16. *Ibid*, pp.163-211.

برگردان انگلیسی در:

J.Habermas, *Theory and Practice*, pp.142-169.

بخشی از یادداشت‌های هگل در:

G.W.F.Hegel, *La premiére philosophie de L'esprit*, tra G.PLanty-Bonjour, Paris, 1969.

17. G.W.F.Hegel, *System de la vie éthique*, tra.J.Taminaux, Paris, 1976.

18. J.Habermas, *La technique...*, p.95.

19. *Ibid*, p.125.

20. *Ibid*, p.99.

21. *Ibid*, p. 95.

22. H.Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, pp.7-8.

23. J.Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston, 1971, p.28.

24. *Ibid*, p.29.

25. *Ibid*, p.42.

26. P.Ricoeur, Lectures on *Ideology and Utopia*, Columbia University Press, 1986, p.219.

۲۷. نگاه کنید به مقدمه‌ی تامس مک‌کارتی بر:

J.Habermas, *Legitimation Crisis*, tra.T.McCarthy, Boston, 1975. p.XiX.

۲۸. ک. مارکس، ***گروندیسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی***، ترجمه‌ی ب. پرهام، ا. تدین، تهران، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲۹. پیشین، ص ۲۵۷.

30. K.Marx, *Capital*, vol.1, p.132.

31. *Ibid*, p.137.

32. J.Habermas, *Knowledge...*, pp.25-42.

33. J.Habermas, *La technique...*, p.209.

34. K.Marx, F.Engels, *Selected Works*, Moscow, 1977, vol.1, p.13.

35. K.Marx, *Capital*, p.101.

(در ترجمه‌ی انگلیسی ***سرمایه*** چاپ مسکو، ۱۹۷۸، ج ۱، ص ۲۷. بازگفت مارکس از مقاله‌ای است که ژوف دیتزگن با نام مستعار نوشته است. در برگردان فارسی ***سرمایه*** (ترجمه ا. اسکندری، تهران، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۵۱) مترجم به جای «تاریخ طبیعی» ترجمه کرده «پروسه طبیعی تاریخ» که نادرست است و معنا را یکسر تغییر می‌دهد.

36. M.Jay, *The Dialectical Imagination*, London, 1974, p.57.

37. J.Habermas, *Legitimation Crisis*, pp. XXII-XXIII.

38. J.Habermas, *Knowledge...* p.42.

39. *Theorie des Kommunikativen Handlens*.

در برگردان عنوان کتاب واژه‌ی ***عمل*** را آورده‌ام، نه کنش را. زیرا Handlens با Aktion تفاوت دارد. در ترجمه‌ی انگلیسی اما از action استفاده شده و در ترجمه‌ی فرانسوی از agir که بسیار دقیق‌تر است. ماخذ کار من ترجمه‌ی فرانسوی است:

J.Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tra j.M.Ferry, Paris, 1987.

40. J.Habermas, *Knowledye...*, p.121.

41. J-M. Ferry, *Habermas, l'ethique de la communication*, Paris, 1987, pp.324-326.

42. J.Habermas, *Theory and Practice*, p.11.

43. J.Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, tra. T.Mc Carthy, Boston, 1979, pp.1-68.

44. K.Bühler, *Sprach Theorie*, Stuttgart, 1965, s.24.

45. J.Habermas, *Morale et communication*, tra C.Bouchindhomme, Paris, 1987, p.24.

46. *Ibid*, p.25.

47. *Ibid*, p.119.

48. J.Lacan, *Ecrits,2*, Paris, 1971, pp.119-148.

۴۹. ک. ا. آپل، «حکم اخلاقی»، **پیام یونسکو**، مرداد و شهریور ۱۳۷۱.

50. K-O.Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, tra G.Adey, D.Frisby, London, 1980, pp.225-300.

51. *Ibid*, pp.292-293.

۵۲. ام. سی. برد بروک، ***تی. اس. الیوت***، ترجمه‌ی ت. هنرور شجاعی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۰۴.

53. J.Habermas, *Raison et ligitimité*, tra J.Lacost, Paris, 1978, p.204.

54. K-O. Apel, *Towards...*, p.226.

55. *Ibid*, p.228.

56. *Ibid*, p.229.

57. *Ibid*, p.223.

نقل‌قول از ***رساله‌ی منطقی-فلسفی*** از ترجمه‌ی فارسی:

ل. ویتگنشتاین، ***رساله‌ی منطقی-فلسفی***، ترجمه‌ی م. ش. ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۱۲.

58. K-O.Apel, *Towards...*, p.234.

59. J.Habermas, *Morle et ...*, pp. 63-120.

60. J.Habermas, *Théorie de l'agir...*, vol.2, pp.168-216.

61. J.Habermas, *Logique des science sociales*, tra. R.Rochlitz, Paris, 1987.

62. P.Ricoeur, *Soi-même, comme un aurte*, Paris, 1990, pp.325-327.

63. J.Habermas, *L'espace publique*, tra. M.B. de Launay, paris, 1988.

ترجمه‌ی انگلیسی کتاب نیز چند سالی است که منتشر شده است:

J.Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, tra T.Burger, F.Lawrence, M.I.T Press, 1989.

64. J.Habermas, *L'espace publique*, pp.83-89.

65. *Ibid*, p.149, p.184.

66. *Ibid*, pp.17-25.

67. *Ibid*, p.27.

۶۸. مثال تاریخی تکامل گستره‌ی همگانی در انگلستان (pp.67-77) و در اروپای قاره‌ای (pp.77-83): منبع یادداشت ۶۴.

۶۹. در کتاب هابرماس (منبع یادداشت ۶۴) بحث تاریخی از افکار عمومی (تا روشنگری) در

پاره‌ی دوازدهم از فصل چهارم (pp.99-112.) می‌آید، بحث درباره‌ی نقش افکار عمومی در جامعه‌ی معاصر موضوع آخرین فصل است.

70. J.Habermas, *L'espace publique*, p.42.

71. *Ibid*, pp.89-98.

72. F.Pollock, "Empierical Research into Public opinion", P.Connertoned, *Critical Sociology*, London, 1976, pp. 225-236.

73. J.Habermas, *L'espace Publique*, pp.235-236.

74. *Ibid*, p.29.

75. J.Habermas, *Toward A Rational Society*, tra J.J.Shapiro, Boston, 1971, pp.62-80.

76. J.Habermas, *L'espace publique*, p.185.

77. J.Habermas, "Volkssouveränität als Verfahren" *Merkur*, 43.6 (1989), ss 456-477.

78. K.Marx, *Surveys from Exile*, ed.D.Fernbach, London, 1977, p.259.

79. J.Habermas, *L'espace publique*, p.249.

80. *Ibid*, p.149.

81. J.M.Ferry, *Habermas...*, p.80.

82. H.Arendt, *Vies politiques*, tra. E.Adda, ... Paris, 1986, p.304.

83. J.M.F.erry, *Habermas*, p.79.

۸۴. نگاه کنید به مقاله‌ی «حقوق طبیعی و انقلاب» در:

J.Habermas, *Theory and Practice*, pp.51-88.

و نیز به مقاله‌ی «ایدالیسم آلمانی و اندیشگران یهودی‌اش» در:

J.Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, tra. F.Dastur, ..., Paris, 1987, pp. 51-88.

85. J.Habermas, *Theory and Practice*, pp.41-81.

86. *Ibid*, pp. 73-75.

87. H. Arendt, *La crise de la cultur*, Paris, 1972, p.79.

88. P.Portoghesi, *Postmodern, The Architicture of Post Industrial Society*, tra. E.Shapiro, New york, 1983. p.8.

۸۹. در این مورد نگاه کنید به:

R.C.Holub, *Jurgen Habermas, Critic in the Public Sphere*, London, 1991, pp. 133-156.

و نیز نگاه کنید به:

D.Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, Yale University Press, 1987, pp. 75-103.

90. J.Habermas, "modernity, An Incomplete Project", H.Foster ed., *The Anti-Aesthetic*, Washington, 1983, p.9.

91. *Ibid*, p.10.

92. J.Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tra C.Bouchindhomme,

R.Rochlitz, Paris, 1988.

93. J.Habermas, *Profils philosophiques* ..., p.62.

94. *Ibid*, p.70.

95. J.Habermas, *Le discours*..., pp 158-159.

96. *Ibid*, pp.10-12.

97. *Ibid*, p.398.

98. *Ibid*, p. 454.

یادداشت‌های فصل ششم

1. J.Hyppolite, *Genése et structure de la phénomenologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1978.

2. J.Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New york, 1993, p.8.

3. I.Hacking, "Archaeology of Foucault", D.Couzens Hoy, *Foucault, A Critical Reader*, London, 1989, pp. 27-40.

4. M.Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, 1954.

5. M.Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1974, p.398.

6. M.Foucault, *Histoire de la folie a l'age classique*, Paris, 1985.

این چاپ ماخذ تمامی نقل‌قول‌های از کتاب فوکو در این فصل است.

7. M.Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, 1964.

8. M.Bakhtine, *L'oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen age et sous la Renaissance*, tra. A.Robel, Paris, 1985, pp.103.

9. B.Pascal. *Pensées*, ed.L.Brunschvigg, Paris, 1976, p.160.

10. M.Foucault, *Histoire de la folie* ..., p.75.

11. *Ibid*, p.415.

12. *Ibid*, p.18.

13. M.Foucault, *Maladie mentale*..., p.75.

14. R.Barthes, *Oeuvres Completes,* Paris, 1993, vol.1, p.1295.

15. *Ibid*, p.1293.

16. M.Blanchot, *L'entretien infini*, Paris 1969, p.292.

17. G.Deleuze, *Le pli*, Paris, 1988.

18. M.Gauchet, Gl. Swain, *La pratique de l'esprit humain*, Paris, 1980.

19. L.Ferry, A.Renaut, *La pensée 68*, Paris, 1988, p.131.

20. J.Derrida, *L'ecriture et la différence*, Paris, 1979, p.52.

21. *Ibid*, p.58.

22. M.Foucault, *Histoire de la folie*, p.56.

۲۳. ر. دکارت، ***تاملات در فلسفه‌ی اولی***، ترجمه‌ی ا. احمدی، تهران، ۱۳۶۹ ص‌ص ۱۹-۱۸.

24. B.Flynn, "Derrida and Foucault", H.J.Silverman ed, *Derrida and Deconstruction*, London, 1989, pp.201-218.

25. M.Foucault, *Naissance de la clinique*, paris, 1990.

26. *Ibid*, p.25.

27. *Ibid*, p.26.

28. M.Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, 1975.

29. *Ibid*, p.235.

۳۰. م. فوکو، «سراسربینی»، ترجمه‌ی ن. موید حکمت، ***فرهنگ***، ۱۵، پاییز ۱۳۷۲، ص‌ص ۳۱-۲۹.

31. M.Forcault, *Les mots et les choses*, Paris, 1974, p.221.

32. F.Dosse, *Histoire du Structuralisme*, Paris, 1991, vol.1, pp.400-401.

۳۳. نقل است از گفتگوی فوکو با:

La Quinzine littéraire, 5, 15 mai 1966.

34. J.Piaget, *Le Structuralism*, Paris, 1971, p.108.

35. C.Levi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1962, p.447.

36. M.Foucault, *Les mots...*, pp. 390-391.

37. M.Foucault, *The Foucault Reader*, ed.P.Rabinow, New york, 1984, pp.351-354.

38. M.Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" *Hommage à Jean Hyppolite*, ed.M.Foucault, Paris, 1971.

39. F.Nietzsche, *The Anti Christ*, tra. R.J.Hollingdale, London, 1971, p.116.

40. M.Foucault, *Les Nouvelles littéraires*, 28 juin 1984.

41. M.Foucault, *Les mots...*, p.343.

42. F.Dosse, *Histoire du structuralisme*, vol.1, p.454.

۴۳. به عنوان مثال نگاه کنید به:

G.Bachelard, *Le rationalisme applique*, Paris, 1949, pp.101-102.

44. M.Foucault, "Nietzsche, Marx, Freud", *Cahiers de Royaumont*, Paris, 1964 No 6, pp.183-192.

۴۵. ف. نیچه، ***فراسوی نیک و بد***، ص ۷۸.

46. M.Foucault, *L'archeologie du Savoir*, Paris 1969.

47. M.Foucault, *Les mots et...* p.45.

۴۸. به عنوان نمونه نگاه کنید به:
ابونصر محمد فارابی، *احصاءالعلوم*، ترجمه‌ی ح. خدیو جم، تهران، ۱۳۴۸
ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب خوارزمی، *مفاتیح‌العلوم*، ترجمه‌ی ح. خدیو جم، تهران، ۱۳۶۲.

49. M.Foucault, *Les mots et ...*, p.136.

50. *Ibid*, p.296.

51. *Ibid*, p.376.

52. M.Foucault, *L'archeologie*... p.62.

53. *Ibid*, p.106.

۵۴. برگردان این مقاله، همراه با ترجمه‌ی مقاله‌ی کانت، یک‌جا منتشر شده است:
ا. کانت، «روشنگری چیست؟» و م. فوکو «دربارهٔ روشنگری چیست؟ کانت»، ترجمه‌ی هـ. فولادپور، *کلک*، ۲۲، دی ۱۳۷۰ ص‌ص ۶۷-۴۸.

۵۵. پیشین، ص ۴۹.

۵۶. پیشین، ص‌ص ۵۱-۵۰.

۵۷. پیشین، ص ۵۱.

۵۸. پیشین، ص ۵۴.

۵۹. پیشین، ص ۵۸.

۶۰. پیشین، ص ۶۰.

61. I.Kant, *Le conflit des facultes*, tra. J.Gibelin, Paris, 1988, pp. 93-112.

۶۲. م. فوکو، «درباره‌ی روشنگری چیست؟ کانت»، ص ۶۳.

۶۳. پیشین، ص ۶۴.

۶۴. پیشین، ص ۶۶.

65. G.Le Blanc, "Le conflit des modernite's selon Foucault", *Magazine Littéraire*, 309, Avril 1993, pp.56-60.

66. *Ibid*, p.57.

67. M.Foucault, *Les mots et ...*, p.353.

68. *Ibid*, p.352.

69. M.Foucault, "Quèst-ce que les lumières?" *Magazine littéraire*, 309, Avril, 1993. pp. 61-74.

۷۰. م. فوکو، «روشنگری چیست؟ کانت»، ص ۴۹.

71. M.Foucault, "Quest-ce que...", p.64.

72. *Ibid*, p.65.

۷۳. م. فوکو «روشنگری چیست؟ کانت»، ص ۶۶.

74. M.Foucault, "Que est-ce que...", p.66.

75. *Ibid*, p.67.

76. *Ibid*, p.68.

77. *Ibid*, pp.68-69.

78. *Ibid*, p.70.

79. *Ibid*, p.71.

80. *Ibid*, p.73.

۸۱. برای بحث نیچه از تاویل نگاه کنید به:
ب. احمدی، *ساختار و تاویل متن*، ج ۲، ص‌ص ۴۳۱-۴۳۰ و ۵۱۲-۵۰۹.

82. J.Habermas "taking aim at the heart of present", D.Couzens Hoy ed, *Foucault, A Critical Reader*, pp.103-108.

83. H.L.Dreyfus, P.Rabinow, "What is Maturity?" D.Couzens Hoy, ed, *Foucault*, pp.109-122.

84. I.Hacking, "The Archaeology of Foucault", D.Couzens Hoy ed, *Foucault*, pp.27-40.

85. H.L.Dreyfus, P.Rabinow, "What is ...", p.114.

86. *Ibid*, p.117.

یادداشت‌های فصل هفتم

1. W.E.Connolly, *Political Theory and Modernity*, Oxford, 1991, p.1.

2. G.Raulet ed, *Weimar ou l'eplosion de la modernité*, Paris, 1984, p.19.

3. H.Meschonic, *Modernité, Modernité*, Paris, 1988.

4. C.Jencks, *The Language of Postmodern Architecture*, London, 1977.

5. I. Howe, *The Decline of the New*, New york, Paris, 1985.

6. J-F.Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, 1985.

7. J-F.Lyotard, *Lecture d'enfance*, Paris, 1991.

8. J.Derrida, *Ulysse Gramophone*, Paris, 1987.

9. G.Deleuze, F.Guattari, *Kafka, Pour une littérature Mineur*, Paris, 1984.

10. G.Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, 1993, pp.14-15.

11. J-F.Lyotard, "Du bon usage du postmoderne", *Magazine Litteraire*, mars 1987, p.97.

12. M.Berman, *All That Is Solid Melts Into Air*, New york, 1982, p. 15.

13. A. Portoghesi, *Post modern*, London, 1978, p.8.

14. Le courbusier (Eduard Jeanneet-Gris), *Towards A New Architecture*, tra F.Etchells, London, 1972, p.284.

15. *Ibid*, p.79, p.181.

16. C.Jencks, *The Language of* ..., p.9.

17. R.Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, New york, 1966.

18. C.Jencks, *The Language of* ..., p.132.

19. G.Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, 1976, p.384.

۲۰. ف. نیچه، **چنین گفت زرتشت**، ص‌ص ۳۴۱-۳۴۰.

21. G.Deleuze, *Différence et* ..., p.387.

22. M.Heidegger, *Essais et conférences, pp.116-147.*

و نیز نگاه کنید به مقاله‌ی دیگر هیدگر «کلام نیچه که خدا مرده است» در

M.Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp.173-219.

23. M.Heidegger, *Essais et*... , p.124.

۲۴. ف. نیچه، **چنین گفت زرتشت**، ص ۲۰۶.

۲۵. پیشین، ص‌ص ۲۰۸-۲۰۷.

26. M.Heidegger, *Essais* ...p.143.

۲۷. ا. یونگر، **عبور از خط**، ترجمه و تقریر م. هومن، تحریر ج. آل‌احمد، تهران، [۱۳۴۶]. کتاب به سال ۱۳۴۱ ترجمه شد و دو فصل آن در «تنها دو شماره‌ی **کیهان ماه**» منتشر شد.

28. M.Heidegger, *Questions*, vol.1 pp.195-252.

29. *Ibid*, p.200.

30. M.Heidegger, *Nietzsche*, vol.2, pp.205-206.

31. *Ibid*, pp.211-219.

32. *Ibid*, p.233.

۳۳. حکم هیدگر است در رساله‌ی «این‌همانی و تمایز» در:

Ibid, p.285.

34. *Ibid*, pp.209-210.

35. M.Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, ed.L.D.Kritzman, London, 1990, p.35.

36. F.Nietzsche, *The Anti-Christ*, p.187.

37. J.F.Lyotard, *La condition postmoderne*, p.7.

38. *Ibid*, p.95.

39. *Ibid*, p.11.

40. *Ibid*, p.13.

41. *Ibid*, p.16.

42. *Ibid*, p.17.

43. *Ibid*, p.23.

44. J-F.Lyotard, *Moralités postmodernes*, paris, 1993.

45. J-F.Lyotard, *La condition...*, p.35.
46. J-F.Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, 1988. p.28.
47. G.Vattimo, *La fin de la modernité*, tra Ch.Alunni, Paris, 1987, p.105.
48. *Ibid*, p.106.
49. *Ibid*, p.154.
50. *Ibid*, p.167.
51. *Ibid*, p.8.
52. *Ibid*, p.170.
53. J.Derrida, *L'écriture et la différence*, p.13.
54. Ch. Norris, A.Benjamin, *What Is Deconstruction?* London, 1988, p.27.
55. J.Derrida, *Psyché*, Paris, 1987, pp.495-508.
56. J.Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1979, pp.247-324.
57. Aristotle, *Categories and De Interpretation*, tra. J.L.Ackrill, London, 1990, p.43.

۵۸. نگاه کنید به پیشگفتار ژان استاروبینسکی بر:

J.J.Rousseau, *Essais sur l'origine des langues*, ed.J.Starobinski, Paris, 1990.

۵۹. ب. احمدی، *ساختار و تاویل متن*، ج ۲، ص‌ص ۴۰۴-۴۰۳.

60. J.Derrida, *Psyché*, p.393.
61. J.Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, 1993, p.19.
62. M.Heidegger, *Chemins...*, pp.262-304.

نمایه‌ی نام‌ها

Modernity and Critical Thought

Bäbak Ahmadi



1994
Nashr-e Markaz
IRAN, Tehran
P.O.Box 14155-5541

مدرنیته یعنی چه؟ آیا نو شدن و امروزگی است، یا جهشی است در تاریخ تمدن انسانی؟ گذر از محدودیتهای سنت و تاریخ است، یا گام نهادن به قلمرو حاکمیت انسان؟ آیا رویکردی است اخلاقی یا با آزادیهای سیاسی و اجتماعی یکی است؟ الگویی است فراهم آمده بر اساس بینشی اروپا محور، یا با خردباوری علمی و ابزاری به یک معنا میاید.

این کتاب تلاشی است در اثبات نکته‌ای مهم: پاسخ به این پرسشها ممکن نیست مگر بر اساس نگرشی انتقادی نسبت به مدرنیته. نقادی روزگار مدرن، به گفته‌ی هگل خودآگاهی مدرنیته است و به قول هیدگر شهامتی عظیم می‌طلبد: شجاعت پرسش از روزگار نو.

سخن فلسفی درباره‌ی مدرنیته امروز بیش از همیشه به معنای پیشبرد نقادی است: نقدی که با نیچه آغاز شد، نقد هوسرل به خرد علمی، نقد هیدگر به تکنولوژی و تقدیر روزگار نو، نقد آدورنو و هورکهایمر به خرد ابزاری روزگار روشنگری، نقد فوکو به همبسته‌ی دانش و اقتدار و پاسخ هابرماس به این همه در پیوند با باور به خرد ارتباطی و مکالمه‌ای و بیناذهنی فیلسوفان پسا مدرن به این پاسخ.

کتاب شرحی است از بحث و جدل فلسفی امروز درباره‌ی مدرنیته.



ISBN 964-305-006-8 شابک ۹۶۴-۳۰۵-۰۰۶-۸

۵۴۰ تومان